

Jean-Yves Calvez

El pensamiento de Carlos Marx

Ensayistas de Hoy

INTRODUCCION

CAPITULO PRIMERO

EL MARXISMO Y EL ESTUDIO DEL MARXISMO

I.-FILOSOFÍA Y REVOLUCIÓN

Ochocientos millones de hombres viven hoy con gobiernos que apelan a la doctrina de Marx. Muchos más, bajo regímenes que no son de obediencia marxista, otorgan su confianza a partidos comunistas revolucionarios. El marxismo divide a familias, a sociedades, a naciones y a imperios. Separa a los amigos. Es el motivo de casi todos los conflictos internacionales a los que asistimos desde la segunda Guerra Mundial. Entre nuestros contemporáneos, ¿hay alguno a quien el marxismo no le provoque o no le plantee problemas?

La revolución de 1789, a pesar de sus intenciones universalistas, había sido francesa por su origen, y fue europea por sus consecuencias. Con el marxismo, parece ser una revolución mundial la que está en marcha. Tiene su origen en el Occidente, pero cuaja, ante nuestros ojos, en las civilizaciones más diversas.

¿Qué levantamiento es éste, que tiene dimensiones mundiales? El gesto espontáneo de la propia Humanidad que se libera, dirán los marxistas. En un movimiento natural de esta clase, la ideología no tendría más que un papel secundaria. La revolución sería lo primera, y la filosofía sería una derivación. En la Revolución francesa, que derribaba los tronos y transformaba las instituciones políticas, la doctrina filosófica y social aparecía en primer plano; en la revolución marxista, que transforma los propios cimientos del hambre, la verdad de la acción que se cumple sería inherente a la propia acción.

Y, sin embargo; la filosofía es la cuna del marxismo, y éste no ha cesado de ser una doctrina. Saca incluso de la filosofía mucha más que la que sacó la Revolución francesa. Se nutre, efectivamente, de una filosofía más radical. La filosofía alemana, técnica, silenciosa y escolar, había emprendido primero la reforma de los espíritus, pero los buenos observadores preveían ya que descendería un día de las cátedras universitarias a la lucha política y social, y provocaría cambios más profundos que toda otra revolución anterior. “La Revolución alemana-escribía Enrique Heine-no será ni más benévola ni más suave porque la hayan precedido la crítica de Kant, el idealismo trascendental de Fichte y la filosofía de la Naturaleza.”

En realidad, lo que vendrá no será la revolución alemana, sino una revolución mundial. Pero deberá justamente su carácter universal a sus raíces filosóficas radicales. Marx orientará resueltamente la filosofía hacia el mundo, y la desviará de las especulaciones puras, que se suponían inofensivas. Pero todo lo que Marx haga en el mundo, la hará con el rigor tomado de esta filosofía y de la interpretación que él mismo dará de ella.

Por lo tanto, no se comprende el combate que se está librando hoy en la Historia, si no se conoce íntimamente la doctrina que le ha preparado y la génesis de esta doctrina. Una revolución que tiene el rigor y la frialdad de una filosofía abstracta no puede aclararse más que mediante el análisis de la «filosofía de la revolución» que ha anticipado los acontecimientos que vivimos, y que pretende todavía hoy explicarlos.

II.-MARXISMO Y PENSAMIENTO DE CARLOS MARX

El conocimiento de esta filosofía no basta para dispensar a un contemporáneo del estudio cuidadoso de la realidad histórica, política y social de los regímenes marxistas. Ese conocimiento tampoco puede sustituir al análisis cotidiano de la evolución de las ideas y de las instituciones en los países de obediencia comunista, ni el de la estructura, de la táctica y de la acción de los partidos comunistas. Todo estudio del pensamiento de Carlos Marx invita, más bien, a seguir con atención la vida de estos países y de estos partidos. No se puede suponer a priori que todo lo que ocurre en el mundo marxista pueda deducirse directamente del marxismo doctrinal original. Todos los acontecimientos del comunismo, sin embargo, deben ser referidos a las ideas de Marx y a la doctrina que de ellas emana.

Inversamente, ciertos acontecimientos, ciertas transformaciones no son perfectamente reductibles a la doctrina. Están, empero, en relación con ella. Aunque constituyan desviaciones, aunque aparezcan en contradicción con ella, son quizás el signo de las dificultades y las contradicciones inherentes a la propia doctrina. Par lo tanto, la realidad comunista ortodoxa, así como los fenómenos en los que algunos ven infidelidades, nos llevan al examen de los principios fundamentales de la filosofía revolucionaria que domina en toda esta época de la Historia.

Ya sea para comprobar que los países se alejan hoy de los principios propuestos por el fundador de la doctrina, o ya sea para medir la significación de las dificultades a que les lleva la aplicación de sus ideas, primeramente hay que conocer bien las tesis básicas que originan ese desarrollo.

Pera habrá quien diga que la doctrina, en sí, evoluciona. Por lo tanto, sería vano el hacer aquí el análisis de la doctrina según la obra de Marx, aislando esta consideración de la realidad histórica del comunismo.

Se ha hablado mucho, efectivamente, de la hostilidad del marxismo hacia toda abstracción, de su desconfianza para con las verdades absolutas y definitivas. Stalin luchaba contra el "talmudismo" de los comentadores de Marx. Los dirigentes soviéticos actuales quizás vayan más lejos aún. Y los marxistas, en general, entienden tratar a la obra de Marx como un método, mucho más que como una doctrina monolítica.

Puede ser que las que se defienden más encarnizadamente de los reproches de talmudismo y de psittacismo, la hagan porque estas defectos son más aparentes y la ortodoxia doctrinal más rígida. Reconozcamos, sin embargo, que

ha habido una evolución en el marxismo. Habría que tener en cuenta para ello las aportaciones de Engels, Lenin, Stalin, así como las de otros muchos comunistas. A pesar de ello, la originalidad de todos estos autores y de todos esos militantes no puede apreciarse más que en función de Marx. El pensamiento de sus sucesores hay que compararlo con el suyo. Desde luego, tiene suficientes ideas en común con él para que la continuidad doctrinal sea un hecho. En cuanto a las divergencias en sí, y en cuanto a la aposición que se puede descubrir entre las diferentes vías por las que se encaminan los sucesores de Marx, quizás haya que interpretarlas como la simple manifestación de las dificultades y las contradicciones del propio pensamiento de Marx, y, por lo tanto, como un prolongamiento verdadero de su propia doctrina¹.

El estudio del pensamiento de Marx y de los problemas que suscita sigue siendo la clave, pues, tanto de la práctica comunista contemporánea como de las divergencias e incluso de las incoherencias de la doctrina de sus sucesores.

Por otra parte, no conviene exagerar las diferencias que tanto se suelen recalcar. Las revisiones sucesivas pueden poner de manifiesta las dificultades más claramente que en un principio aparecían, y constituir ciertas elecciones en la herencia del fundador; pero no por ello es menos notable la preocupación de fidelidad hacia Marx en los autores posteriores a él. Por lo tanto, es una doctrina bien viva, y difundida en torno a nosotros, la que manejamos cuando intentamos describir el pensamiento de Carlos Marx.

Aquí se plantea, en realidad, el problema de saber quiénes son sus sucesores. Hemos aludido hasta ahora únicamente a los "comunistas". ¿Podemos negar a los social-demócratas los derechos a la sucesión marxista? Es éste un problema delicado, al que no se puede dar respuesta definitiva en una introducción. Fijémonos, sin embargo, en que los social-demócratas de hoy² rechazan gran número de las tesis filosóficas esenciales de Marx, aunque conserven determinada versión de sus análisis económicos. Y si es verdad que ciertos líderes de la social-democracia alemana pensaban hace algunos años en borrar de su programa toda referencia explícita al marxismo, casi llegaría uno a creer que ya no se llaman a sí mismos marxistas más que con la boca pequeña. A falta de un análisis preciso de las tesis actuales de la social-democracia, no será, pues, injusto suponer que cuando describimos la doctrina de Marx en toda su extensión, aludimos en primer lugar y explícitamente a las tesis de los comunistas contemporáneos. Refiriéndose a ellos, sí es posible hablar de una continuidad esencial en la doctrina marxista.

¹ Dicho estudio constituiría la continuación lógica de la crítica del marxismo, como se presentará al fin de la presente obra. Convendría demostrar cómo han recobrado su autonomía en los sucesores de Marx, los conceptos que él no llegó a conciliar más que de un modo imperfecto, y cómo, por consiguiente, en Engels, Lenin y Stalin, las contradicciones teóricas del marxismo han pasado a ser manifiestas en el propio desarrollo de la ideología. Este estudio serviría de contraprueba de las críticas que formularemos. Las dimensiones de la presente obra, únicamente, nos obligan a dejar la exposición para más adelante. De todos modos, se encontrarán en varias notas alusiones a estos problemas.

² La solución es menos sencilla en lo referente a los social-demócratas, incluso reformistas, de principios del siglo.

III -MARXISMO Y CRÍTICA DEL MARXISMO

El marxismo es algo más que una doctrina filosófica, ya que es un movimiento revolucionario. Es incluso algo más que una revolución, ya que tiende a la creación de una cultura y a la instalación del hambre en un universo nuevo que sea producto suyo, su medida y su expresión total³. Pero sólo por medio del lenguaje será posible comprender el sentido de esta revolución y de esta tentativa cultural. Esto es lo que justifica el estudio filosófico que será el objeto de esta obra.

Retengamos por lo menos que el marxismo no es ni pura ciencia económica ni pura especulación filosófica, sino teoría del actuar; y que es además la ley efectiva de la vida de sociedades contemporáneas importantes, y programa de partidos políticos ardientes; que penetra en todas nuestras preocupaciones concretas y que proyecta su sombra sobre la mayor parte de los campos de nuestra actividad. No es posible, pues, describir esta doctrina sin tomar posición, sin formular un juicio y sin emitir una crítica, cuando no podamos seguir a Marx en sus conclusiones. Frente a un método de acción y a una tentativa cultural histórica, nadie puede negarse a comprometerse de una manera o de otra.

Esta no quiere decir que la objetividad sea aquí un señuelo. Se puede estudiar el pensamiento de Marx tan serenamente como se estudia el pensamiento de otro filósofo o de otro sociólogo. Pero, invitados a tomar posición en virtud de la tesis marxista según la cual la teoría y la práctica son indisociables, no podemos exponer esta doctrina sin subrayar a cada paso las dificultades que entraña. Para permanecer fieles al principio de objetividad, bastará con que se limite uno a hacer que aparezcan esas dificultades exclusivamente desde el interior, sin recurrir a otro criterio de examen que el de la coherencia de la doctrina marxista. La verdadera crítica será, pues, "inmanente" al propio desarrollo del pensamiento de Marx. Consistirá en explotar verdades o direcciones de pensamiento que él percibió en un principio, para descuidarlas o abandonarlas después, en detrimento del equilibrio de su sistema; en otras partes, la crítica prolongará las exigencias de su método y la de sus descubrimientos.

Por lo tanto, antes de contemplar al mundo marxista, hay que preguntar al propio Marx cómo cumple en su doctrina la promesa que ha formulado. Él ha querido darnos un conocimiento completo, perfectamente manifiesto, del hombre, al mismo tiempo que el principio de una cultura total de la Humanidad y del remate de su civilización. Pero ¿permite él la realización del mundo plenamente humanizado que entrevió?

³ "El comunismo es el movimiento de la satisfacción de las necesidades materiales. El hombre de necesidad, homo necessitudinis, constituye su base. Este movimiento es materialista y revolucionario, y conforma al marxismo histórico" (Dionys MASCOLO, *Le communisme*, Gallimard, París, 1953, p. 8). El marxismo quiere abarcar todo el movimiento real fundamental del hombre y dar a conocer sus normas. Esta voluntad de cultura se expresa, incluso en un país no comunista como Francia, en las intenciones de los comunistas. Para ellos, el marxismo tiene que penetrar en todo: literatura, arte, filosofía, economía, derecho, familia y vida cotidiana. Véase, por ejemplo, la reseña de las Jornadas Nacionales de Estudio de los intelectuales comunistas celebradas en Ivry el 29 y el 30 de marzo de 1953, en la *Nouvelle Critique* de abril-mayo de 1953. "El marxismo-declara por su parte R. Garaudy-, forma hoy de hecho el único sistema de coordenadas que permite situar y definir un pensamiento en cualquier campo, desde la economía política a la física, desde la historia a la moral" (*L'Humanité*, 27 de mayo de 1953).

En función del punto de partida de su intento, haremos que aparezca la insuficiencia del punto de llegada. En función de las premisas de su sistema, sacaremos a la luz la incoherencia del sistema en sí.

Tomar posición en una discusión doctrinal, empero, no es todo lo que se requiere frente a una doctrina que proclama la unidad de la teoría y de la praxis. Ante una praxis revolucionaria, social, política y cultural, no se puede responder más que con una praxis total semejante. No porque sea necesario oponer al marxismo un sistema de cultura humanista tan perfecto como el suya; esto sería cometer implícitamente el mismo error que él; sería admitir la posibilidad de un sistema completo de valores políticos, sociales y culturales, en el plano de la estricta immanencia del hombre. Sería confiar en la realización de un mundo plenamente humanizado por las fuerzas exclusivas del hombre. Inversamente, no se responde al marxismo desinteresándose de las tareas sociales, políticas y civilizadoras; al contrario. Pero, a diferencia del marxista, y al refutar sus postulados, nos veremos conducidos a considerar los problemas económicos y sociales con más modestia, más realismo y más seriedad que él. Descubriremos, por ejemplo, que los problemas políticos contemporáneos no se reducen únicamente al conflicto de las clases burguesa y proletaria. Y, sobre todo, la praxis política y social no puede ser integral y total sin correr el riesgo de pasar a ser totalitaria, oprimiente e inhumana. Frente a la pretensión universal marxista, hay que mostrar una verdadera praxis que sea una cultura, pero al mismo tiempo algo más que una cultura: una realidad que sea viva y convincente, más allá del saber teórico y de la acción práctica. Nietzsche anhelaba dicha praxis cuando pedía a los cristianos que pareciesen “un poco más salvados”.

Ante todo argumento puramente intelectual, el comunista citará a su contradictor, no ya al final de la historia, como suele pensarse con demasiada frecuencia, sino en la historia a secas, en el terreno de la verdad práctica y de la práctica de la verdad. La Historia es para el marxista la verificación de todos sus valores. Debe serla también para quien quiera discutirle el derecho a decir, en los términos que ha escogido, la verdad última del hombre. Es una exigencia que se impone a los cristianos en particular. El Dios de los cristianos está en esa historia, y esa historia se refiere a su existencia; o si no, ese Dios no es accesible al hombre que vive esa historia, lo que equivale a decir que no existe para él.

Abordar el estudio del marxismo con una conciencia clara de esta exigencia no es condenarse a un estudio desprovista de objetividad, sino aceptar la seriedad del marxismo; es ir hasta el fin de lo que requiere en cuanto a verdad práctica y a vida auténtica.

CAPITULO II

SIGNIFICACION DE LA VIDA DE CARLOS MARX

La biografía de Carlos Marx forma parte de la introducción a su obra. Pero, al exponerla aquí en líneas generales, no sólo es para fijar una cronología indispensable para el estudio de su doctrina, ni para cumplir con un requisito que se impone a todo autor que trata del pensamiento de un hombre, sino para que se pueda captar de una sola ojeada, en la vida de Marx, el movimiento íntimo de su pensamiento, que en efecto se modela notablemente con el desarrollo de su existencia.

El conocimiento de la vida de un filósofo importa a veces mucho menos para la comprensión de su pensamiento. No porque sus orígenes, por ejemplo, tengan poca importancia para la intelección de su obra, sino porque a veces hay pocos acontecimientos significativos en la existencia de un pensador de gabinete. En tal caso, lo conveniente es interesarse más por el medio en que el pensador ha vivido que por su vida misma. El caso de Marx es muy diferente. No solamente, como ya hemos indicado, porque su doctrina no pretende ser más que el método immanente del movimiento revolucionario, sino porque la vida de Marx estuvo en sí misma ligada estrechamente a este movimiento, y al mismo tiempo refleja directamente el progreso de su pensamiento. Se puede decir que la filosofía de Marx es una reproducción de su vida: esta es lo que motiva todo el interés de un estudio de las principales etapas de ésta.

El estudio consistirá en una breve biografía especulativa. En la sucesión de las épocas, se verá en resumen la trama del sistema, una primera imagen de la estructura de todo el pensamiento de Marx y un avance del plan de exposición que nos proponemos hacer de dicho pensamiento.

I. EL MEDIO FAMILIAR: LIBERACIÓN DE LA RELIGIÓN (1818-1836)

Marx nace el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, en una familia judía que había llegado a la indiferencia religiosa.

Este origen judío de Marx marcará toda su carrera. Sin embargo, hay que cuidarse muy bien de querer explicarla todo por esta circunstancia, como han tratado de hacerlo algunos antisemitas y algunos filosemitas. Lo que sí es cierto por lo menos es que Marx conservará durante mucho tiempo conciencia de su origen, y que, hasta 1845, se preocupará activamente del problema de la emancipación política de los judíos. Pero, así como a muchos israelitas les apasionaba este debate, Marx no concederá una importancia real al problema aislado de la emancipación de los judíos. El único sentido que tiene para él es el de conducir al problema más general y más fundamental de la emancipación del hombre.

Puede ser que su origen judío predispusiese justamente a Marx a percibir con una conciencia muy viva las alienaciones del hombre. Sobre todo, procediendo

de un medio judío no emancipado aún completamente, poco integrado aún en la vida nacional, recibiría de ese medio fermentos de cosmopolitismo que debieron de determinar en parte el carácter internacionalista de su doctrina y del movimiento que ha suscitado. En todo caso, estos fermentos han actuado para hacer que Marx fuese hostil al chauvinismo alemán. Finalmente, su radicalismo y su afán de hallar soluciones absolutas y universales hundieron sus raíces en el mundo judío renano del que procedía.

Todo esto, sin embargo, no es verdad más que con ciertas reservas: porque el universalismo y el radicalismo de Marx se derivan con igual fuerza de la filosofía alemana. Desde el principio, ésta estuvo precisamente presente en su formación. Porque Marx era judío, pero procedía de una familia judía emancipada, y tal hecho es muy importante en una época en que la emancipación política no alcanzaba aún en Prusia más que a un número restringido de individuos del grupo israelita.

Carlos Marx podía rastrear en su ascendencia y hallar en ella una serie de rabinos de tradición religiosa rigurosa. Pero su padre, Hirschel Marx, había ratado con esta tradición y, en 1816, en una época en que las ghettos se encerraban en sí mismos, se había hecho bautizar con el nombre de Heinrich, para no tener que renunciar a su carrera de jurista. “Era un protestante al estilo de Lessingn, decía de él su amigo Edgar von Westphalen ; es decir, protestante muy liberal, sin creencias religiosas muy profundas. De hecho, era incluso explícitamente racionalista y kantiano. No desdeñaba, por otra parte, la lectura de Voltaire y de Rousseau. Para el joven Carlos Marx, la liberación de la creencia religiosa, o de la “alienación religiosa”, como la llamará más tarde, constituía, pues, un regalo de nacimiento. Marx no tuvo, como por ejemplo Engels, que luchar para deshacerse de una fe protestante en la predestinación. Era, por decirlo así, naturalmente ateo. Inversamente, hijo del racionalismo filosófico, Marx no hizo nunca gala de las actitudes agresivas del ateísmo militante de un Lenin. Cuando en su obra llegue a la filosofía y a la crítica de la filosofía, observará que la crítica de la religión ya ha sido coronada por otros antes de que él se pusiese a trabajar. Pertenecía, pues, a la generación de los grandes intelectuales judíos cosmopolitas y racionalistas, como Börne a Heine.

El medio ambiente de su nacimiento y de su infancia estaba impregnado, además, de liberalismo político. El liberalismo renano, alimentado por las doctrinas revolucionarias francesas, había seguido difundándose bajo el dominio napoleónico. Luego, había sido revigorizado por los alemanes antinapoleónicos durante las guerras de Liberación de 1813-1814. El padre de Marx participará activamente en el movimiento constitucional de la Dieta renana en 1834, y en el Liceo de Tréveris el joven Marx sufrirá la influencia de Wyttenbach, sospechoso para las autoridades prusianas desde 1830. En 1835 llegaba a la Universidad de Bonn: era inmediatamente después de la ejecución de medidas de represión contra los estudiantes sospechosos, como consecuencia de una tentativa de la Burschenschaft de derribar a la Dieta de Francfort y de sustituirla por un gobierno provisional. En Bonn, Marx formó parte del “Club de los Poetas”, cuya actividad inquietaba al funcionario prusiano

Nohl, así como a los maestros de la Universidad. Un día se batió en duelo con un miembro de la Korps Borussia, de tendencias reaccionarias y feudales.

Siendo judío, Marx estaba predispuesto a renunciar a todas las preocupaciones nacionalistas alemanas; siendo, hija de una familia judía emancipada, entraba de lleno en la tradición racionalista que se había desembarazado de toda preocupación religiosa y que florecía en el liberalismo político.

II-MARX SE LIBERA DE LA FILOSOFÍA (1836-1843)

Su formación intelectual continuó en Berlín, después de la breve estancia en Bonn. Condujo a su liberación de la filosofía; es decir, más exactamente, a su ruptura con la filosofía idealista alemana y con toda la filosofía metafísica.

En 1836 había contraído compromiso matrimonial con Jenny von Westphalen, la hija del amigo del padre de Marx, nacida de familia muy rica y muy culta, que había estado durante mucho tiempo al servicio del reino napoleónico de Westfalia, colocado bajo el cetro de Jerónimo. El compromiso fue secreto, y Marx no se casó con Jenny más que siete años más tarde, cuando hubo acabada no sólo sus estudios sino su evolución filosófica.

Habiendo llegado a Berlín en octubre de 1836, frecuentó las clases de Savigny, el gran romanista de la Escuela Histórica del derecho, hostil al derecho natural. Al mismo tiempo, escuchaba a Gans, el adversario de Savigny, poco temible, pero ferviente hegeliano convencido e imbuido de sansimonismo reformador. En contacto con estos maestros, Marx medita la redacción de una filosofía del Derecho: no la escribirá nunca. A pesar de su formación jurídica, no le preocupa solamente el Derecho. Frecuenta en un principio círculos románticos, como el de Bettina von Arnim. El Athenaeum de Schlegel publica incluso dos poemas de Marx. Parece ser que la publicación se hizo contra su voluntad. De todos modos, las relaciones con el romanticismo no influyeron mucho en su evolución intelectual.

En cambio, desde 1837, Marx es ya hegeliano, y asiste al Doktorklub de Berlín, donde se reunían los miembros de la rama Joven Hegeliana. Estos, a diferencia de los hegelianos de derechas u «ortodoxos», habían renunciado al «sistema», no conservando de la doctrina del maestro más que el método dialéctico y crítico. Los Jóvenes Hegelianos eran liberales en política, en oposición a los Hegelianos de derechas, que, como el viejo Hegel, se manifestaban conservadores decididos, partidarios de la Prusia de Federico-Guillermo III.

En el Doktorklub, Marx conoció a Adolfo Rutenberg, que fue en 1842 el editor del periódico liberal, la Rhenische Zeitung; a K. F. Köppen, autor de sabios trabajos sobre el lamaísmo, que organizó en 1848 y 1849 grupos de obreros revolucionarios en Berlín; y sobre todo a Bruna Bauer, que ya era profesora de teología, y con quien Marx tuvo, en seguida polémicas amplias. El club hacía profesión de ateísmo, y para darse ánimos en la empresa, los miembros se llamaban entre sí «Su Irreverencia», la misma que Voltaire escribía en sus

tiempos: “Aplastemos al infame.» Quizá puedan interpretarse como gestas de hambres que necesitan embriagarse con su blasfemia para creer plenamente en su ateísmo. El ateísmo de Marx tomará en seguida un carácter de seriedad muy distinto.

Bauer se marchó en seguida a Bonn para enseñar teología; es decir, para criticarla e inculcar el ateísmo. Marx quiso seguirle allí. Con la esperanza de obtener una cátedra junto al que seguía siendo su amigo, decidió poner fin a sus estudios, y presentar en la Universidad de Bonn una tesis para el doctorado, en 1841. Pero, en 1842, Bauer fue expulsado de Bonn por el ministro prusiano Eichhorn, hombre reaccionario que había sustituido a Altenstein, el protector de los hegelianos. El pretexto, ya que no la razón, de la expulsión, había sido ofrecida por la participación de Bauer en una manifestación en favor de Welcker, profesor liberal que dirigía la oposición en Karlsruhe (Baden). En estas condiciones, Marx perdía las esperanzas de entrar inmediatamente en la Universidad de Bonn. Mientras tanto, se dedicó al periodismo y escribió contra la censura prusiana: Pronto fue redactor-jefe de la *Rheinische Zeitung* lanzada por Rutenberg.

Al mismo tiempo, empieza a separarse de sus antiguos amigos de Berlín, los Freien, como los llamaban, lo cual podría traducirse por los “libres pensadores”. La actitud filosófica de éstos, puramente crítica, le parecía a Marx vana e ineficaz. En realidad, los Freien habían llevado la crítica hasta el nihilismo, del que son padres. Por esta, Marx pudo escribir hablando de ellos: “Comprometen nuestra causa y nuestra posición con este romanticismo revolucionario, esta pretensión al genio y esas fanfarronerías.”

Pronto fue prohibido el periódico de Marx por la censura. La medida se tomó el 21 de enero de 1843 a consecuencia de una intervención del emperador de Rusia, Nicolás I. El zar se había quejado al rey de Prusia de los ataques de la *Rheinische Zeitung* contra la Rusia reaccionaria. Al mismo tiempo que ese periódico, desaparecieron por otra parte todos los órganos de la izquierda hegeliana. Era el fin del movimiento Joven Hegeliano. Era también el fin de la filosofía clásica alemana.

Reflexionando sobre esta evolución, Marx abandonó la actitud puramente filosófica que había adaptado hasta entonces. Comprendía que para vencer a la violencia que fomentaba la censura, la filosofía había de llegar a las masas. Se adhería así a las observaciones de Feuerbach, una de los amigos berlineses que también se había separado de Bauer: “Nosotros, los alemanes, somos contemporáneos del presente en la filosofía, sin serlo en la historia.”

Por tanto, tras el fracaso de la *Rheinische Zeitung*, Marx se expatrió a París, siguiendo a Ruge, que quería fundar allí los *Anales Franco-Alemanes* (*Deutsch-französische Jahrbücher*), con la esperanza de favorecer el acercamiento entre el pensamiento teórico de los alemanes y el movimiento socialista francés. En los *Anales*, Marx continuó la discusión que había emprendido consigo mismo sobre el tema de la filosofía. Finalmente, se libera de la filosofía, y se decide a considerarla como una alienación, ya que aparece incapaz de transformar por sí sola a la real. En la lucha contra el poder político

prusiano emprendida por el periódico de Marx, la filosofía, su arma principal, se había revelado, en efecto, completamente inapta.

III.-MARX SE LIBERA DEL RESPETO AL ESTADO Y DE LA PRIMACÍA DE LO POLÍTICO (1843-1845)

Liberado de la religión por sus orígenes, liberada de la actitud filosófica puramente teórica por su experiencia intelectual y periodística, Marx tenía que liberarse aún de su confianza en el Estado y en la política. Llegará a este resultado a través de dos comprobaciones: por una parte, Alemania es incapaz de hacer una revolución política; por otra, esta impotencia misma hace que Alemania sea capaz de una revolución radical, pero no política.

Una revolución política, semejante a- la Revolución francesa, es imposible en Alemania: Marx se convence de ello muy pronto, en 1843. Pero la Alemania del siglo XIX tiene recursos de radicalismo filosófico que la predisponen a una revolución total. Una revolución de este tipo, al arrojar por la borda las simples preocupaciones filosóficas, asegura la salvación del hombre entero. Ya no es un régimen particular lo que se pone en entredicho; es que el hombre se juega el resto. Marx nos ofrece las primicias de este descubrimiento en unos artículos del único número de los Anales franco-alemanes. Por lo tanto, en la Alemania filosófica, el problema político se tiñe a los ojos de Marx de un tono absoluto: más exactamente, Marx reconoce que el problema no es solamente político.

Pero ¿qué es la revolución absoluta para la que están hechos los alemanes? Marx admite en seguida que es la revolución social. Por ella, se pasa al comunismo bajo la influencia del movimiento obrero con el que ha trabado conocimiento en su estancia en París. Después de haber entendido que es la sociedad la que determina al Estado, y no el Estado el que determina a la sociedad, hace la experiencia de las aspiraciones del comunismo obrero. Entra en contacto con los obreros alemanes refugiados en la capital francesa. Estos forman la Liga de los Desterrados, que pronto se llamará la Liga de los Justos, con Weitling a la cabeza. Marx queda vivamente impresionado por la fraternidad obrera: descubre en ella la primera figura de lo que podría ser la sociedad resultante de la lucha que a la sazón libraban los obreros. El florecimiento de esta eternidad está ya contenido, de modo negativo, en la conciencia común que tienen todos los obreros de su miseria universal.

La reflexión, pues, sobre la vida política de Alemania que acababa de abandonar, y el contacto con los obreros franceses y alemanes de París, cuyas esperanzas y cuyas miserias aprende a compartir, le llevan a Marx a retirar su confianza a las soluciones políticas, para depositarlas, en cambio, en una clase de la sociedad, el proletariado, que asegura el movimiento hacia adelante de toda la sociedad. Marx se ha liberado completamente del respeto al Estado.

La experiencia directa del mundo obrero adquirida por Marx irá profundizándose sin cesar en la acción revolucionaria práctica, entre 1848 y el fin de la Primera Internacional, y en la miseria material que experimentará él mismo en su estancia en Londres bajo el Segundo Imperio. Pero esta

experiencia personal se verá reforzada desde sus orígenes por la amistad con Engels¹. Marx le había conocido por vez primera en 1842. Este primer contacto no había significado nada. Pero cuando vuelve a encontrarse con él en París en 1844, Marx descubre en seguida en él a un verdadero amigo. Engels, por su parte, a diferencia de Marx, había llegado al socialismo y al comunismo únicamente a través de la situación obrera que había estudiado en Inglaterra. No había pasado antes por el contacto con la filosofía alemana. La presencia junta a Marx de un hombre que tenía, pues, de la situación obrera una experiencia inmediata y viva, venía a acelerar el paso pesado del Joven Hegeliano convertida que seguía enfrentándose con todos los fantasmas acreditados por la filosofía y la religión: Iglesia, ideas eternas, "conciencia de sí". Espíritu absoluto, Estado, etc. El encuentro con Engels fue tan fructífero, que dio ocasión a la preparación en común de una obra en la que Marx rompió sus últimas lanzas contra la "crítica", contra Bruna Bauer y los otros Freien de Berlín atascados en las sendas de una filosofía crítica estéril.

¹ Engels había nacido el 28 de noviembre de 1820 en Barmen (Westfalia). Descendía de una familia burguesa de fabricantes. Muy pronto, perdió su fe luterana, y hacia los veinte años entra en contacto con las izquierdas democráticas. Esto es lo que le lleva a colaborar en 1841 en la *Rheinische Zeitung*. También empieza a tratar con los Jóvenes Hegelianos. En 1842 se hace comunista. Hacia esta época, efectivamente, estando empleado en la fábrica de su padre, aprende a conocer al proletariado del valle de Wupper (en el actual territorio del Ruhr). Enviado poco después por su padre a una familia industrial instalada en Manchester (Inglaterra), redacta algunas páginas que constituyen el primer fundamento del socialismo científico y que serán muy alabadas por Marx: Esbozo de una crítica de la economía política. Conoce a Marx en Colonia, y luego en París (1844). Discuten y redactan juntos la Ideología alemana y la Sagrada Familia. Por su parte, Engels es el único autor de la Situación de las clases laboriosas en Inglaterra (1844-1849), obra descriptiva de la condición proletaria, que se parece en muchos rasgos a las grandes encuestas de la época, por ejemplo, a la de Villermé en Francia. En 1847, escribe para los comunistas los Principios del comunismo, y durante el invierno de 1847-1848, colabora con Marx en la preparación del Manifiesto comunista. Después del fracaso de la revolución de 1848, reflexiona sobre esta experiencia, lo mismo que Marx. Las obras de Engels que resumen este trabajo son: La Campaña constitucional en Alemania. La Guerra de los campesinos en Alemania, y Revolución y contrarrevolución en Alemania (serie de artículos que durante mucho tiempo se atribuyeron por error a Marx). Después de 1850, vuelve a Manchester y se emplea en la fábrica paterna, pero desde allí sigue colaborando con Marx, enviándole frecuentemente artículos o notas que aparecen en diversos periódicos o revistas democráticas u obreras de la época, en la mayoría de los casos con la firma de Marx o de modo anónimo. Entre los numerosos artículos de Marx en esta época (sobre todo en tiempos de la guerra de Crimea) referentes a la situación internacional y a la diplomacia europea, las notas consagradas a los problemas militares son casi todas de mano de Engels, que se había especializado un poco en estas cuestiones. Sobre todo, de 1851 a 1870, Engels envía dinero a Marx, quien, sin él, se habría muerto de hambre en Londres. La colaboración de los dos hombres se continuará prácticamente hasta la muerte de Marx (1883); Marx redactará incluso un capítulo del Anti-Dühring, el capítulo titulado Historia crítica en la segunda parte en respuesta a la Historia de las doctrinas económicas de Dühring. En 1873, cuando Marx se retira casi completamente de la vida pública, es Engels quien se encarga de la defensa y propagación del marxismo, por medio de artículos y folletos. Es especialmente activo en los años de 1876 y 1877. Inquieto por la influencia creciente del filósofo y economista alemán Eugen Dühring, que enseñaba en Berlín, y que apasionaba a la juventud intelectual y obrera alemana, Engels se decide a empuñar la pluma para denunciar la falsificación por Dühring del socialismo científico. En 1877, empieza a publicar con tal fin unas artículos en la revista alemana social-demócrata Vorwärts. Pero en seguida tropezó con las protestas de numerosos camaradas del partido, como Bernstein, el futuro "revisionista", Most, que luego será jefe del anarquismo alemán, y Wühlteich, socialista lasalliano. Después de una sesión tormentosa en el Congreso social-demócrata, Engels obtiene un compromiso: sus artículos se publicarán en un suplemento especial de la revista ("suplemento científico"). En 1878, los artículos se reunieron por fin en un volumen con el título: El Sr. E. Dühring revoluciona la ciencia (Die Umwälzung der Wissenschaft durch Herrn E. Dühring). La obra se hará clásica con el título de Anti-Dühring. Para redactar esta obra polémica, Engels tuvo que interrumpir todos los trabajos emprendidos desde 1870 sobre la "dialéctica de la naturaleza". Los volvió a interrumpir para encargarse de las tareas que le quedaban a causa de la muerte de Marx, en 1883. En efecto, se encargó de inventariar las notas dejadas por su amigo. Sacó de ellas los libros segundo y tercero del Capital, y este trabajo le llevó once años. Después de la fundación en París de la II Internacional, Engels continuó interesándose por los pequeños grupos marxistas que se fundaban en diversos países, y sostuvo una correspondencia abundante con sus dirigentes. Apoyó entre otros al grupo "Emancipación del trabajo", que se fundó en Rusia frente a los Narodovitsy, y que es el origen del marxismo ruso. Para la revista marxista de ese grupo, escribirá un artículo sobre política exterior del zarismo ruso. En 1889, Plejanov vino a Londres a trabar conocimiento con Engels. De este modo, Engels, al fin de su vida, había pasado a ser uno de los hombres más populares del movimiento obrero, y fue festejado en todos los Congresos en los que participó (por ejemplo, en el de Zürich). Murió en 1895, en plena actividad intelectual. Por deseo suyo, fue incinerado.

Este trabajo se efectúa durante el invierno de 1844-1845. Pero ya el 5 de febrero, Marx tiene que marcharse de París. Le expulsan. La medida ha sido tomada a petición del embajador de Prusia, Humboldt: El gobierno prusiano se inquietaba, en efecto, por la influencia del periódico comunista *Vorwärts*, en el que Marx colaboraba en París. La hoja obrera era introducida clandestinamente en Alemania.

Lo mismo que, al ver desaparecer la *Rheinische Zeitung* en 1843, Marx adquiría el convencimiento de que había que pasar a la acción política, sus nuevas experiencias le llevaban ahora a pasar a la acción social revolucionaria. Se había hecho comunista. Incluso se había entregado ya a un trabajo de exégesis de la economía política. No acabó la redacción de sus notas, y no publicó el trabajo hoy conocido con el nombre de *Manuscrito económico-filosófico de París*, pero por lo que hoy sabemos de este trabajo, podemos afirmar que ya se hallaba en posesión de las tesis más importantes que desarrollará en sus obras posteriores.

IV. LA TEORÍA SE JUNTA CON LA PRAXIS (1845-1848)

Habiendo llegado a este punto, Marx se lanza decididamente a la acción, al mismo tiempo que da los toques definitivos a su método y a su teoría. Comienza a realizar la unión íntima del pensamiento y de la acción que siempre será su ideal. Por lo tanto, se asiste a la constitución definitiva del materialismo dialéctico y de la concepción marxista de la historia, y a la identificación de esta doctrina con el movimiento comunista concreto.

Los años que siguen al de 1844 constituyen, en efecto, ante todo, un período de reflexión capital en la evolución de Marx. Hasta entonces ha ejercido una crítica de la más negativa; se ha “liberado” de los diversos embrujamientos o alienaciones filosóficas e intelectuales del mundo que le rodeaba. Adopta ahora una actitud constructiva que no es más que el reverso de la crítica anterior. En la *Ideología alemana*, así como en los *Manuscritos de París*, precisa su postura no ya sólo con respecto a los filósofos “críticos” de Berlín, sino con respecto al humanista positivo Feuerbach (que se quedaba en un materialismo teórico y contemplativo) y con respecto a Hegel, que había descubierto el resorte esencial del pensamiento y de la acción, pero la había velado con una bruma especulativa. El materialismo histórico aparece entonces como la expresión, en el plano teórico del movimiento efectivo del proletariado, y del comunismo.

Marx se entrega por entero a este movimiento: el paso a la acción se efectúa en nombre del propio método, que se ha desprendido de su evolución intelectual. Se inscribió en la Liga Comunista, que había sucedido a la Liga de los Justos. Pero, con la misma fuerza que rechaza el mantenerse en una teoría alejada de la acción, rechazará una acción inorgánica, orientada por simples exigencias sentimentales. Esta era la acción que proponía entonces el comunismo de Weitling. Marx se esfuerza en purificarle y en hacerle “científico”. En la misma línea, se ve llevado a tomar posición contra Proudhon: Marx estima que éste no justificaba finalmente su socialismo y su actitud

revolucionaria más que por postuladas ideológicos absolutos, por ejemplo, por la idea eterna de la Justicia, una especie de idea platónica.

En 1848, durante el II Congreso comunista reunida en Londres, Marx se encarga con Engels de redactar un programa. Será el Manifiesto comunista, que resume los frutos de todos esos años del desarrollo intelectual de Marx. Pronto, por otra parte, se ofrecerá la ocasión de someter a prueba las nuevas conclusiones y las nuevas actitudes. La Revolución de 1848 hace que Marx vuelva a Alemania: participará en el movimiento democrático y comunista de Colonia. Además, tendrá que luchar contra los gobiernos reaccionarios tanto como contra los extremistas, que hacen correr el riesgo de desnaturalizar el movimiento revolucionario. Aun manteniéndose en contacto inmediata con la praxis, Marx quiere sacar de la teoría un método que permita evitar los pasos en falso y no quemar las etapas necesarias del desarrollo histórico. El proletariado no debe aislarse de las demás clases (en especial, de las clases burguesas); la revolución social definitiva no está todavía madura en 1848.

V. AL LADO DEL MOVIMIENTO OBRERO EN SU TAREA LIBERADORA (1848-1870)

La teoría y la praxis se han reunido: aquí está el centro de la vida de Marx, así como el centro de su doctrina integral. El movimiento obrero es el movimiento de liberación del hombre: Marx busca, pues, el no separarse de él a ningún precio. Con bastante frecuencia, jugará un papel de conciliador, esforzándose en mantener la unidad del movimiento tan importante para su eficacia práctica. Pero, inversamente; en todos los casos en que le parecerá que el movimiento se orienta hacia el anarquismo, a que, se encenaga en el reformismo de corto alcance, se mostrará intransigente en nombre de las exigencias teóricas que él ha percibido en la intuición del materialismo histórico.

Marx ha reconocida en la alienación económica la alienación fundamental del hombre, al mismo tiempo que es el resorte de su liberación y de su rehabilitación. Desde entonces, intentará comprender más profundamente la naturaleza de esta alienación y el mecanismo de esta liberación. Empezar, pues, amplios estudios económicos que le permitirán presentar la crítica de la economía política, ciencia del mundo burgués, y justificación engañosa de las relaciones económicas engendradas por el mundo burgués, y la crítica de las relaciones económicas concretas de la época capitalista. Bajo este doble aspecto, su trabajo se coronará con la publicación de la Crítica de la economía política en 1859, y la del primer libro de Capital en 1867.

Para esta actividad científica no dispensa a Marx de trabajar constantemente en la organización del mundo obrero y en la educación de las masas: intenta conseguir que el proletariado tome conciencia de su situación, y que la teoría penetre en las masas y en su acción. Expulsado de París, donde había vuelto a vivir por segunda vez después de los acontecimientos de 1848, llega a Londres el 19 de julio de 1849. Será su último lugar de exilio, y Marx apenas se alejará ya de Inglaterra hasta su muerte. No pasará más que breves temporadas en Alemania. En Londres, vive en la miseria, ayudado financieramente por Engels

y por los escasos e irregulares honorarios que le entregan los periódicos diversos para los que escribe estudios de política internacional, sobre la Inglaterra de Palmerston, sobre la guerra de Crimea y sobre otros problemas motivadas por la situación de la Rusia reaccionaria. Cada vez que hay una crisis económica, predice, la catástrofe que debe llevar a la revolución: Muy especialmente en 1857, sus esperanzas son muy grandes. Pero, igual que las demás veces, se vuelven a quedar fallidas.

Los fracasos de sus predicciones, sin embargo, no frenan el trabajo de organización al que se consagra ampliamente. Su doctrina se perfila además en contacto con la acción. Ya en 1850, habiendo previsto una crisis económica profunda, había fundado la Sociedad Universal de Comunistas Revolucionarios. Reconociendo muy pronto el error de su predicción, rompió sin esperar a más con los extremistas agrupados en torno a Willich, y liquidó la Sociedad Universal. En 1852, se disolvió igualmente la Liga de los Comunistas. Marx renuncia entonces a toda clase de sociedad secreta, y a todo lo que se parece al anarquismo. El comunismo científico no tiene necesidad de la violencia desconsiderada, porque corresponde al propio movimiento de la historia, comprendida por el materialismo histórico. La que importa ante todo es ajustarse al movimiento del devenir, y seguir fielmente sus etapas.

Diez años más tarde, en 1862, Marx acepta una nueva ruptura en el movimiento obrero. Rompe los lazos con el socialista alemán Lasalle, que depositaba sus esperanzas en el movimiento cooperativo, y que fundó un poco más tarde un partido socialista alemán conforme a sus tesis. Las tentativas de Lasalle contradecían, para Marx, la naturaleza propia del movimiento obrero. Impedían que las antinomias de la realidad se desarrollasen enteramente, e impedían a su vez las transformaciones revolucionarias, las únicas capaces de provocar la liberación verdadera del hombre.

En 1864 se fundó por fin la Primera Internacional, conocida en un principio por el nombre de Asociación Internacional de Trabajadores. La actividad de ésta brindó a Marx la ocasión de precisar gran número de veces las posiciones del materialismo histórico. La Asociación le causó, por otra parte, los mayores disgustos. El mismo había redactado el manifiesto inaugural, la Proclama a las clases obreras, con un espíritu de educación serena de las masas. Y Marx se halló enfrentado con tendencias anarquistas y mutualistas en el seno de la Internacional. Los mutualistas eran proudhonianos franceses. Como Lasalle buscaba una solución al problema social dentro de una técnica particular, adoptada como panacea, a saber, el movimiento cooperativo, los mutualistas entendían encontrar entonces la misma medicina universal en la organización de mutuas obreras. Para Marx, esa era ver el problema desde un ángulo muy estrecho; era ignorar la existencia de las fuerzas que animaban a lo real, de esas fuerzas cuya teoría captaba la naturaleza, y cuyo movimiento efectivo se ajustaba al desarrollo. Con gentes así, no se haría nunca una revolución.

Por su parte, los anarquistas se agrupaban en torno a Bakunin, un revolucionario ruso, que también había aprendido el hegelianismo, pero que no tenía, como Marx, la paciencia de someterse a lo real. Bakunin era a fin de cuentas más bien un kantiano idealista que un hegeliano. Estaba poseído

por una especie de imperativo categórico de resonancias moralizantes, que podía denominarse la “revolución”, la revolución a cualquier precio y la revolución por encima de todo. Siendo anarquista, se rebelaba contra la organización autoritaria del movimiento obrero por Marx. Aparte de la Asociación Internacional de Trabajadores, que no preparaba las revoluciones más que desde bastante lejos, y era un órgano principalmente educativo, Bakunin quería instituir una organización secreta de técnicos de la revolución que hubiesen asimilado su Catecismo revolucionario. Al mismo tiempo, se oponía a toda acción en el plano político legal, por ejemplo, en el plano parlamentaria, y a toda cooperación con la burguesía, aunque fuese de modo provisional.

El problema se complicó además allá por el año de 1869, a propósito de la actitud que había de tomarse respecto a las naciones. La guerra se cernía ya entre Napoleón III y Bismarck: ¿tendrían que desentenderse los proletarios de cualquier participación en una guerra nacional? Marx creía que no, y se reservaba el juicio en función de la coyuntura general y social. Bakunin, por el contrario, era partidario de oponerse a cualquier guerra nacional. Sospechaba incluso que el Consejo General de la Internacional, que se hallaba dominado enteramente por los alemanes, estaba en connivencia con Prusia. Lo que ocurría sobre todo es que tenía un desprecio instintivo hacia los alemanes, en quienes veía seres esencialmente serviles. Puesto que Marx mantenía frente a Bakunin la necesidad de tener en cuenta a las naciones en el estado histórico presente; puesto que se oponía a la reconstitución en el seno de la Internacional de un organismo paralelo en forma de sociedad secreta, y puesta que se aferraba al principio de autoridad y de organización en el movimiento, no podía menos de producirse una ruptura: en 1869, el grupo de los “internacionalistas” anti-autoritarios se escindió.

Entonces sobrevino la guerra franco-alemana. El partido de Lasalle en Alemania se alió sin condiciones a la causa de Prusia. Los bakuninistas intentaron, por el contrario, boicotear toda participación del proletariado en las causas nacionales. Marx, apelando a toda sutileza de su método, se mostró mucho más matizado. Primero tomó el partido de Prusia, pero haciendo hincapié en que esta adhesión no sería válida más que siempre que la guerra alemana fuese una guerra de defensa contra Napoleón. Veía en ello varias ventajas: por una parte, daba por descartada la ruina del Segundo Imperio, que se había vuelto bastante reaccionario, y que había acabado por reducir al silencio a la clase obrera francesa, en la que Marx comenzaba a perder esperanzas, después de haber esperado en tiempos “el canto del gallo galo”, como señal para la revolución universal; por otra parte, una victoria prusiana habría de acarrear en Alemania una revolución favorable al mundo obrero, y favorable, sobre toda, a la unificación de Alemania, condición necesaria para una centralización eficaz del movimiento obrero en este país. Los periódicos franceses, pues, tuvieron ocasión de denunciar a Marx como agente de Prusia.

Después de Sedan, todo cambió. Marx proclamó que ya no se trataba de una guerra de defensa de Alemania. El movimiento obrero, por lo tanto, tenía que cesar toda cooperación. Cuando el Emperador se retiró, en Francia, y se constituyó el Gobierno Provisional, la convicción de Marx se reforzó más aún.

Pero muy pronta se impondría una nueva distinción. El Gobierno Provisional, en efecto, estaba en manos de la burguesía orleanista: ¿no habría que aprovecharse de su debilidad para derrocarlo sin esperar a más, y sustituirle por un gobierno revolucionario obrero? Esta es lo que intentó Bakunin, que acudió a Lyon procedente de Suiza, y proclamó en la Casa Consistorial la Comuna de Lyon. Marx se decidió a desaprobar esta actitud.

VI.-FIN DE LA INTERNACIONAL Y ANTICIPACIONES SOBRE EL COMUNISMO FUTURO (1871-1883)

La Comuna de París fue, pues, una sorpresa para Marx y para la Internacional, que no había estimulado una revolución obrera inmediata. Pero cuando estalló y apareció como verdaderamente representativa del movimiento obrero parisino, Marx hizo todo lo que pudo para apoyarla: sabía criticar el movimiento obrero, pero también sabía que para él fuera del movimiento obrero no había verdad alguna. Tenía, pues, que seguirle, incluso cuando no le llevaba a donde él había pensado.

La Comuna de París fue el último acontecimiento importante que ocurrió en vida de Marx. Tuvo tiempo suficiente para reflexionar sobre la significación de esta gran batalla del proletariado. Positivamente, en el modo de gobierno «comunero» le pareció ver el embrión de la sociedad que nacería de la revolución, e incluso algo así como la anticipación de la sociedad comunista perfecta del porvenir. Marx había consentido hasta entonces muy pocas veces en describir este porvenir al que habría de conducir el movimiento revolucionario. Incluso ahora, se mostraba muy reservado, pero no se negaba a prever ciertas grandes líneas según la experiencia de la Comuna de París.

Al mismo tiempo, sacaba del fracaso, de la Comuna una lección que reforzaría aún más sus posiciones anteriores: en lugar de tentativas revolucionarias anárquicas o de simples reivindicaciones ligadas a las condiciones económicas inmediatas, preconizaba una lucha política bien medida. La revolución social se efectuaría por medio de la conquista del poder político existente por la clase obrera. La idea de la dictadura del proletariado, anunciada ya confusamente, tomaba cuerpo. En la Crítica del Programa de Gotha, programa del partido social-demócrata alemán del Liebknecht y de Bebel, Marx formulaba netamente esta teoría de la dictadura provisional del proletariado, considerada como la primera etapa en la realización del comunismo.

Pero Marx tendría todavía que luchar paso a paso por la defensa de sus tesis, y el instrumento de la lucha obrera, la Internacional, se veía cada vez más amenazada por la preponderancia de los bakuninistas y de los blanquistas franceses. En 1872, en el Congreso de La Haya, habrá que excluir a Bakunin; y también al suizo Guillaume. Y, sin duda para hacer que la Internacional escapase de las influencias anarquistas francesas, Marx obtendrá el traslado del Consejo General de la Internacional a Nueva York. En realidad, esta decisión fue la muerte de la Internacional. Uno de los delegados lo había previsto, declarando que, a su modo de ver, el trasladar el Consejo de la Internacional a Nueva York era algo así como trasladarle a la Luna.

Mientras tanta, Alemania, en la que Marx, desesperando de la Francia blanquista y de la Inglaterra reformista, veía desde 1870 el motor de la revolución, le decepcionó también. El partido socialista alemán se atascaba francamente en las vías del socialismo de Estado. El partido obrero de Liebknecht quedó siempre fuera de la Primera Internacional.

Los últimos años de la vida de Marx se vieron ensombrecidos por estos fracasos. Sin embargo, se constituían ciertos partidos o tendencias netamente marxistas, en torno a hombres como Hyndmann en Inglaterra y Jules Guesde en Francia. Pero aún eran muy débiles. Una sola luz llega a apuntar en estos últimos años: Marx empieza a entrever hacia 1879 el papel revolucionario que podrá representar un día Rusia, a causa del carácter especialmente reaccionario del poder zarista, cuyo hundimiento no podrá menos que tomar las proporciones de una catástrofe revolucionaria universal.

El 14 de marzo de 1883, Marx moría en Londres sin haber tenido el valor de acabar su gran obra, *El Capital*. Puede ser que la que entreveía sobre el destino de Rusia le hubiese llevado a completar sus estudios anteriores, con un examen más a fondo del problema de la renta sobre tierras, que condicionaba el desarrollo de un proletariado campesino. Marx no ha dicho nunca que una revolución en una nación campesina pudiese sustituir a la revolución obrera, pero quizá, sin embargo, se hubiese preparado para esta eventualidad. Aun cuando no haya que ver en esto la razón principal de los retrasos intervenidos en la terminación del *Capital*, lo que por lo menos es cierto es que Marx acumulaba antes de su muerte inmensos materiales destinados al examen del problema de la renta sobre tierras en Rusia. Quince años antes, había aprendido ruso. Entonces, parece ser que le faltaban ánimos ante el volumen de documentos acumulados. En ello veía una justificación para no dar el último toque a las natas a medio redactar que debían constituir los últimos libros de), *Capital*. En realidad, la fallaban las fuerzas desde hacía ya tiempo.

VII. -LA VIDA Y LA OBRA

Hemos ido, pues, descubriendo en la vida de Marx las propias etapas del movimiento comunista, igual que las del pensamiento marxista, aunque bien es verdad que éste es un método, francamente, más que un sistema: Recapitulemos estas etapas: liberación de las diversas "alienaciones", religiosa, filosófica o ideológica, política, social y económica, por una parte; por otra parte, rehabilitación del hombre por el movimiento comunista; entre las dos, y en el mismo centro de la vida de Marx, toma de conciencia del propio método, de la forma de desarrollarla, como unidad de la teoría y de la praxis o como praxis dialéctica.

Estos tres momentos serán expuestos en el análisis de la obra de Marx. Pero vale la pena subrayar aquí que toda esta obra viene dada en la esencia en las etapas de la vida misma de Marx. Se ha liberado de los mundos falsos e ilusorios por los que se veía esclavizado; poco a poco, la liberación teórica le ha llevado a captar el método del materialismo dialéctico e histórico;

finalmente- y a partir de 1848 -da su adhesión al movimiento práctico de liberación del hombre, que ha de garantizar cualquier otra forma de liberación, y verificar todos los valores receptibles par el hombre. Al final, Marx entrevé las grandes líneas de la totalidad que ha de ser revelada y realizada por la liberación progresiva. Examinando el movimiento del pensamiento marxista, volveremos a ver el amplio lugar que ocupa este problema del término de la terminación, el problema del comunismo definitivo y del fin de la historia.

Cada etapa del pensamiento de Marx está condicionada por grandes experiencias en las que ha reflexionado: su infancia en un media judío emancipada y racionalista, su vida en el Berlín de las intelectuales críticos del Doktorklub, su experiencia de periodismo en la Rheinische Zeitung en el ambiente liberal de Colonia, la intolerancia de la censura prusiana, el exilio a París, el contacto con el movimiento obrera y can Engels, y luego la revolución de 1848, las luchas intestinas de la, Internacional; finalmente, la Comuna de París. Los hechos le han empujado hacia adelante.

Esto no quiere decir que su doctrina no se haya completado más que el día de su muerte. Recordemos la naturaleza del movimiento que describieron tanto su pensamiento como su vida: tienen su centro en la toma de conciencia de la unidad de la teoría y la praxis. En este centro, ya viene dada toda la continuación del desarrollo, mientras que antes de ese centro, el método no está todavía presente más que de un modo confuso. Esta alta cumbre del método dialéctico se alcanza en 1845-1847. Se puede decir que a partir de esa época, su pensamiento se ha enriquecido y se ha precisado. Para lo esencial, ya no se ha modificado. Es, pues, absolutamente ilegítimo oponer un joven Marx a un Marx envejecido y endurecido: es una comprobación que impone ya el espectáculo de su vida, y que se verá confirmada a todo lo largo de la exposición del marxismo. Su pensamiento, que ya era firme antes de la revolución de 1848, traduce de antemano el movimiento de toda su vida y anticipa una parte de ella. La biografía de Marx, en cuanto serie de etapas progresivas, y en cierto modo necesarias, no contradice la unidad precoz de su pensamiento, porque este pensamiento está muy temprano en posesión de su principio de desarrollo. Este principio o este método no harán luego más que revelar sus virtualidades a través de las circunstancias de la existencia histórica. La unidad de la vida de Marx, tal y como la hemos descrita, es, pues, paralela a la unidad de su pensamiento, tal y como la veremos. Ni en su vida ni en su pensamiento, el desarrollo no contradice nunca a la unidad.

I

**CRITICA DE LA
RELIGION Y DE LA FILOSOFIA**

La doctrina marxista será presentada en las páginas siguientes como un sistema completo del hombre, de la Naturaleza y de la historia. Pero el no comprenderle desde un principio como una filosofía crítica, sería hacerse ilusiones sobre los caracteres de este sistema. Lo mismo ocurre, desde luego, con todos los grandes sistemas. Hegel, el filósofo sistemático por excelencia, aparece también como un crítico temible en todas sus primeras obras, e incluso en las de su madurez. Ha polemizado contra sus contemporáneos: Kant, Fichte, Schelling, Jacobi. Ha criticado aún más las diversas expresiones de la conciencia, las figuras del Espíritu, y en toda su obra ha criticado las realizaciones imperfectas, las desviaciones en el devenir del Espíritu absoluto.

En la obra de Marx, igualmente, el punto de partida de la filosofía es crítico. El contenido de todo su pensamiento nos aparecerá muy pronto más crítico incluso que el del hegelianismo, hasta tal punto que en Marx el sistema se identifica en cierta medida con la crítica. Su última obra, *El Capital*, será también una crítica de la economía política.

Si se prefiere definir al marxismo como un método, mejor que como una filosofía, el lugar ocupado por la crítica aparecerá aún más claro. Y, si bien el comunismo moderno ofende a veces por su dogmatismo, no hay que olvidar la crítica que ejerce de moda permanente sobre las instituciones y las ideologías de nuestras sociedades. El problema más difícil de resolver para el marxista contemporáneo, ¿no es precisamente el del paso de la crítica negativa a las sistemáticas constructivas? Este es el sentido de todas las discusiones teóricas contemporáneas en la U. R. S. S.; por ejemplo, las que hay sobre el significado de la contradicción en la sociedad soviética, y sobre el nuevo papel representado por las superestructuras políticas e ideológicas en esta sociedad. Desde luego, es probable que el marxismo se agote y se adultere en estas discusiones. Razón de más para que el estudio del marxismo empiece por una toma de conciencia exacta del espíritu crítico esencial en la empresa de Marx. Los problemas de la sistemática constructiva, las dificultades de la empresa de edificación positiva marxista, aparecerán entonces en una luz más viva.

CAPITULO PRIMERO

MARX, FILOSOFO CRITICO

Desde los primeros pasos de su formación intelectual, Marx se ha visto arrastrado a un movimiento de crítica. Crítica política liberal, de la que se había alimentado su juventud, aun antes que, adoptase posiciones filosóficas y políticas personales después de su pasa par la universidad. Su padre había militado en el liberalismo renano, contra el feudalismo de tendencia teocrática, que había recobrado en Prusia todo el terreno perdido durante la época del dominio napoleónico y durante el levantamiento liberador de 1813-1814. Fue en 1819 cuando se promulgaron los famosos decretas de Karlsbad, en las cuales la Federación germánica entera denunciaba al liberalismo, en especial al de la Burschenschaft, que acababa de triunfar ruidosamente en la asamblea de Wartburg en 1818. En el Liceo de Tréveris, Marx vio cómo pesaban sobre sus maestros las sospechas de la administración prusiana, con lo que la influencia que él recibía de ese ambiente fue mayor: lo cual había de desarrollar en él la actitud crítica, ya que el liberalismo no hallaba aún ningún otro modo de expresión que 1a crítica, en la Prusia renana de antes de 1848.

El joven Marx se veía llevado, por otra parte, al ejercicio del método crítico, por sus propias reflexiones. Las huellas de idealismo que se encuentran en su primera filosofía, sobre todo en su tesis de doctorado, le conducen innegablemente a la crítica. Cuando se esfuerza en extraer de Epicuro los elementos de una teoría de la conciencia individual abstracta opuesta al mundo material, ya lanza las bases de una teoría subjetiva y crítica. Finalmente, en la misma época, ya estaba ganado por sus amigos del Doktorklub: compartía su actitud con respecto a la filosofía hegeliana, y aceptaba con ellos el tenerla por una filosofía de la libertad y de la conciencia de sí absoluta, exigente con respecto a las condiciones existentes, crítica, e incluso violentamente crítica con respecto a las formas de la vida política prusiana, que tan poco lugar dejaban a la expresión de la libertad.

Poco a poco, esta crítica se precisará. Se ejercerá sobre objetos nuevos. Analizará a fondo, por otra parte, el subjetivismo idealista que le inspiraba en un principio, pero con ello no se hará sino más radical. La simple enumeración de varios títulos de las obras de Marx dice ya cómo dominará este punto de vista en su actitud intelectual: Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, Crítica de la economía política. Esta última expresión será todavía el subtítulo del Capital en 1867.

El filósofo Marx será crítico, porque la realidad lleva las marcas de la alienación: la alienación es incluso el objeto preciso de su crítica, y ésta tiene par tarea exclusiva el reducirla. Lo cual equivale a decir ya que la crítica marxista no será siempre una crítica puramente intelectual. Para captar su verdadera naturaleza, habrá que situar este esfuerzo en la línea de la filosofía crítica anterior, y, al mismo tiempo, que definir la alienación, que es el objeto de la crítica marxista.

I. -MARX Y LA CRÍTICA

Se suele considerar con la mayor frecuencia a la filosofía de Marx como una filosofía dialéctica, y se la suele oponer a las filosofías críticas o idealistas. En general, las filosofías críticas (de las que el tipo sería el kantismo) se opondrían a las filosofías especulativas o dialécticas (cuya tipo sería la filosofía hegeliana).

Dicha oposición no se verifica desde luego en el caso de una filosofía dialéctica no idealista, a sea el marxismo. Tampoco existe dicha oposición en el caso de una filosofía dialéctica verdadera, como la de Hegel. Esto obliga, ciertamente, a no forjar con demasiada prisa un juicio sobre la filosofía crítica de Marx. No cobra todo su sentido más que dentro del marco de su filosofía dialéctica, de su filosofía completa. Su alcance no aparece más que en la dialéctica objetiva; que Marx concebirá poco a poco en contacto con Hegel y por oposición a él; dialéctica objetiva que se opone a cualquier forma de crítica puramente subjetiva. Por otra parte, igual que la crítica cobra su sentido pleno dentro del marco de la filosofía dialéctica completa, la teoría de la alienación del hombre, sobre la que habrá que volver a hablar, no cobra todo su sentido más que en el marco del materialismo dialéctico integral, en el marco de la dialéctica de objetivación y de reificación, proceso más general que el de la alienación que el sujeto percibe y denuncia de modo inmediata.

La relación que existe en Marx entre la crítica y la dialéctica no dispensa, sin embargo, de estudiar el lazo particular que une a todas las filosofías críticas anteriores, y la de Kant en particular, con la crítica marxista.

Para darse cuenta de ello hay que volverse a colocar en el contexto global de la evolución y del progreso de la conciencia humana occidental (mundo greco-romano-germánico) y, por lo tanto, en el contexto de nuestra historia de la filosofía, comprendiendo a ésta como una historia reflexionada, reelaborada por cada una de las que se la asimilan, como una especie de filogénesis correspondiendo a la ontogénesis de nuestra formación individual, al devenir de nuestra propia conciencia.

El mundo era para el hombre de antaño un «orden» dado, objetivo, inmutable. Incluso hablando de Heráclito, esta observación no cae en falso. Porque el movimiento universal, en el cual se ve la esencia del universo, es un marco en cierto modo exterior al hombre, y en todo caso exterior a la personalidad de éste. Este mundo, este orden, eran entonces la ley del ser, la norma del saber, el principio de la acción. Aun siendo impuestos y viniendo del exterior, no se los veía como exteriores: la objetividad de esta envoltura era justamente de tal clase que el hombre no encontraba su verdad y su certidumbre más que en ella, más que con su garantía. En esta actitud, este momento de la conciencia, y en esta época de la historia, el hombre, situado en un mundo dado, no sentía esta- dependencia o esta exterioridad; ya que justamente todavía no había cobrado conciencia de lo contrario de esta situación, que será el despertar o la rebelión de la conciencia subjetiva o absoluta. Lo absoluto estaba aún en las cosas, en las sustancias o en las esencias, y no en el hombre.

Esta es la actitud que caracteriza a la religión griega (religión de la Ciudad), al mundo jurídico romano (a pesar del estoicismo), e incluso (aunque bajo una forma diferente, en la cual la revolución del sujeto ya obra implícitamente) al Ordo de la Edad Media cristiana. La idea de cristiandad participa de este estado de espíritu, lo mismo que la Universidad. La filosofía, hasta Descartes; las ciencias, hasta el relativismo gnoseológico; la política, hasta Maquiavelo y Locke; la familia patriarcal mantenida en lo esencial, hasta el Libre Pensamiento; las estructuras económicas patrimoniales y corporativas; la economía cerrada y estacionaria de la Edad Media, son otras tantas expresiones de esta etapa capital de la conciencia humana. En este «momento» puede decirse que hay una adecuación perfecta entre el hombre y su medio. El hombre no puede vivir fuera de este medio ni fuera del orden que lo garantiza.

Pero, si bien se puede decir que hay adecuación perfecta, del mismo modo podría decirse que hay una alienación total, porque el sujeto no es nada fuera de la conformidad al objeto, de su garantía por medio del “orden”, de su salvación por medio del universo religioso que lo engloba. O es que el hombre se ha perdido completamente, o es que aún no se ha hallado, como dirá Marx. Pero, para evitar cualquier equívoco, hay que negar aquí inmediatamente la existencia de una verdadera alienación, de una división, de un desgarramiento. Lo más que había entonces es una situación de alienación puramente objetiva, la que equivale a decir que el hombre no estaba alienado, sino, muy por el contrario, garantizado, en seguridad; garantizado por su adecuación misma al mundo objetivo. La verdad era entonces plenamente la *adaequatio intellectus ad rem*.

Bajo la influencia del cristianismo, que rompe con las religiones de la Ciudad, pero también por el simple movimiento propio de la conciencia humana, por ejemplo, en el estoicismo, el sujeto llega poco a poco a la conciencia de su autonomía. Esto no tiene lugar como un milagro mágico. En efecto, a partir de la primera etapa cultural descrita, ya existía una dualidad entre el hombre y su medio; sólo que esta dualidad estaba recubierta por la adecuación al mundo. Este germen explosivo se manifestaba, sin embargo, en el hecho de que el hombre era capaz de tomar posesión del mundo en cuanto, “mundo”, del orden como orden, ya que no aún como su mundo o su orden. Más aún: hallaba en sí mismo la imagen, y en cierto modo la prefiguración o la justificación de ese, orden, inscrita en la conciencia con la firma de un absoluto, el de su razón, que aprobaba el orden y le reconocía como constitutivo de sí mismo. Esto se ve en Platón, y aún más en San Agustín. Sin embargo, no era aún más que una posibilidad. La muerte de Sócrates, la vida de los estoicos, el escepticismo, y más tarde los ataques de Duns Scotus, no eran todavía más que expresiones aisladas de esta posibilidad. Esta informaba a ciertas figuras individuales de la conciencia, pero no había informado aún a un conjunto capaz de presentarse como figura histórica.

A esto es a lo que se llega, en cambio, con la aparición de la ciencia experimental de Bacon, que pone en tela de juicio los postulados de la ciencia aristotélico-escolástica; con la aparición de los príncipes absolutos separados de sus sujetos y autores de sus mundos, de sus principados, no

necesariamente por tiranía, sino por lo menos en nombre de un saber poseído subjetivamente, en nombre de las Luces; y finalmente, con la aparición de la filosofía explícita del sujeto, el Cogito de Descartes, el escepticismo de Hume. El universo objetivo, el “orden” dado, parecieron dejar entonces sitio a las posibilidades infinitas del desarrollo del sujeto, de su saber, de sus Luces, de la «filosofía». Una especie de duda universal se apoderó de los espíritus, y el libre pensamiento no encontraba otra norma ni otro punto de apoyo más que él mismo, es decir, el nivel de saber y de progreso que pretendía haber alcanzado. En nombre de estas Luces definitivamente adquiridas, Voltaire juzgaba soberanamente a las épocas históricas y veía tiranía donde no había habido más que sumisión a un orden dado e inmediato. El sujeto había recuperado sus derechos. Los ejercía desarrollando razonamientos mecanicistas y causalistas que aplicaba a la historia. La verdad racional se adecuaba a la experiencia hecha por el hombre mismo. Desde entonces, la crítica se abatió sobre toda tradición no racional, sobre todo lo que parecía “dado”. “Aplastemos al infamen”, decía Voltaire, imbuida de ese desconocimiento de los valores tradicionales y dados.

El último paso se dio a través del escepticismo más radical de Hume, que atacaba ahora a la propia causalidad, la cual parece garantizar hasta entonces la adecuación de la razón y la experiencia. El movimiento se completó con el idealismo trascendental de Kant. La causalidad, que servía de instrumento a los conceptos y a las críticas del desarrollo histórico puestas de moda por los Aufklärer, fue puesta en tela de juicio por Hume. ¿Existía en los hechos? Kant analizó en detalle el conjunto de las categorías de la razón: el filósofo reconoció que eran fruto de un intelecto que “constituye” el dato informe. Este intelecto se coloca por encima de la experiencia, como condición de ésta, colocado incluso por encima de la razón individual: es un intelecto trascendental. Ya no le quedaba al hombre como “real” más que la expresión sensible inmediata. Y, de pronto, se echaba de ver que ésta no es posible de hecho más que si yo la constituyo a través de las categorías independientes de mí mismo, las da la percepción. Esta actitud entrañaba una crítica de todas las verdades metafísicas consideradas hasta entonces como existentes objetivamente en el universo, fuera del sujeto. Kant no evitaba las consecuencias radicales de su crítica más que apelando a un nuevo absoluto descubierto en el hombre, el imperativo moral, una especie de experiencia segunda y suplementaria, que entrañaba como condiciones de su posibilidad los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma.

Finalmente, el propio Kant reconstituía así el mundo metafísico, pero partiendo del sujeto. Aunque, por lo menos desde el punto de vista especulativo, seguía prohibiéndose cualquier otra actitud que la crítica, Fichte no tardó en volver a introducir en la conciencia moral un principio de deducción y de constitución especulativa del mundo. El Yo moral pasaba a ser un Yo metafísico absoluto: el idealismo moral, al separarse del idealismo trascendental, se transformaba en idealismo absoluto, y la crítica se desvanecía otra vez. El principio de la crítica que, efectivamente, no era más que una filosofía del sujeto, se había desarrollado hasta tal punto, y había llegado a ser tan absorbente, que la crítica se negaba en cuanto crítica, para dejar paso a la especulación deductiva del idealismo absoluto. En cierto modo, se habían reconstituido un mundo y un

arden. La única diferencia con el mundo y el orden anteriores consistía en el hecho de que, en lo sucesivo, el mundo y el orden tenían su centro en el sujeto, y no en la objetividad extrínseca.

El Romanticismo habría de llevar al extremo este idealismo, transformando al sujeto o Yo metafísico en un "sentimiento" teñido de absoluta, en una "fe", en una simple "certidumbre". Fue la época de la filosofía del corazón, del "alma hermosa", y de las hermosas certidumbres: Pero al mundo real y a lo exterior, se los consideraba una vez más como vanos, como irreales. El filósofo y el poeta los trataba con "ironía" (Schlegel). En la política, se instituía una especie de ocasionalismo, que Carl Schmitt ha descrito al hablar del romanticismo social de Adam Müller y de Novalis.

Frente a este mundo metafísico subjetivo, erigido en absoluto, la crítica habría de recobrar sus derechos. En esta ocasión, ya no se tratará de destruir la consistencia del mundo objetivo de las armonías de la inconsciencia, propias de la vieja filosofía, sino de destruir la pseudo-consistencia de las exigencias del sujeto y de sus pretensiones a la validez absoluta. Había que volver al sujeto a la objetivo, devolver un contenido a su formalismo, obligarle a exteriorizarse, a encarnarse. Lo mejor del esfuerzo de Hegel será, en este sentido, una crítica de las pretensiones del sujeto a la certidumbre absoluta de sí. Demostrará que, con esta actitud, la conciencia vuelve a caer en la particularidad pura del Yo empírico, de lo animal. Al criticar, la obligará a sobrepasarse, a continuar su esfuerzo hasta la adecuación de sí misma con la objetividad del mundo, hasta llegar a un saber absoluto que sería por identidad el saber inmanente del mundo, o la presencia de Dios en la comunidad realizada de las ciencias humanas que se conocen recíprocamente.

Al anunciarse como filósofo crítico, Marx no hará más que continuar el esfuerzo de Hegel respecto a las pretensiones del idealismo y del romanticismo. Continuará invitando a sus contemporáneos a exteriorizar, a salir del reino de la nueva ilusión metafísica, el mundo de las diversas alienaciones que impiden al hombre encontrarse a sí mismo y hacerse a sí mismo en su verdad concreta y en su totalidad.

Pero, al mismo tiempo que persigue el esfuerzo de Hegel, le ocurre que se enfrenta con él. Porque el propio Hegel, al llegar al límite de su crítica, se hace un tanto ambiguo. Se le ha solido considerar incluso con más frecuencia como filósofo dogmático que como filósofo crítico. Partiendo del saber absoluto, del cual postula la identidad con el saber divino, y que pretende haber realizado en la pedagogía de la conciencia que es la Fenomenología del Espíritu, reconstruye un universo metafísico que pretende que sea verdadera tanto por parte del sujeto como por parte del objeto. ¿No ha intentado Hegel incluso reconstruir, partiendo de la razón humana, el mundo de lo real, el mundo de la historia, el propio mundo de Dios, introduciendo un determinismo y una necesidad que no corresponden a la verdadera naturaleza de las cosas? En esta tentativa, ¿no se ha vuelto a perder el hambre? Está perdido en la historia tal y como la ve Hegel, desarrollada y acabada; perdido en el Estado, tal y como Hegel le ve perfecto en Napoleón o en el sistema político prusiano; y

perdido en la religión, según la ve Hegel definitivamente comprendida en un cristianismo asumido por la filosofía especulativa.

Según el método de Hegel, Marx emprenderá, pues, la crítica del propio Hegel, y de toda lo que éste representa en la cultura alemana y en el pensamiento universal. Para Marx, Hegel es el apogeo de la “filosofía” del subjetivismo metafísico, expresión suprema, en el plano intelectual, de la alienación del hombre.

A diferencia de Kant, que criticaba el mundo objetivo organizado por las categorías de la razón, para reducirlas al sujeto absoluto a trascendental, Hegel, y sobre todo Marx, critican el mundo del sujeto para reducirle a la adecuación al objeto. Bien es verdad que no se trata de renunciar a la toma de conciencia del hombre por sí misma que se ha realizado desde Descartes, pero ya es hora de exigir que no se reduzca a un simple formalismo, alejado de la realidad, desencarnado, impenetrable para la verdadera “existencia”.

La crítica kantiana no se ejercía sobre una alienación del hombre-sujeto, porque éste no estaba aún plenamente constituido; se ejercía sobre una objetivación de tipo inconsciente. Por eso misma, justamente, “constituía” el sujeto, que más bien sería capaz de alienarse, que estaría amenazado de alienación. Pero, ante todo, Kant no podía tener más que una vaga conciencia de este peligro.

¿Sabrá Marx efectuar el paso hacia adelante que Hegel ha intentado, y que no ha realizado más que con un resultado ambiguo? ¿Reducirá efectivamente las alienaciones del sujeto humano, conducirá a la verdadera adecuación del objeto y del sujeto, de la esencia y de la apariencia, del pensamiento y de lo real, esa adecuación que, desde Hegel, es el fin de la filosofía crítica? A estas preguntas es a las que debería contestar el análisis del pensamiento marxista.

Era muy conveniente situar esta ambición de la nueva filosofía crítica que representa Marx, con relación a la de Kant. Se trata de dos “revoluciones copérnicas” comparables, y sin embargo divergentes. “Al realizar su revolución copérmica- escribe D. Mascolo-, al invertir el orden tradicional de las problemas, Kant ha pretendido imponer las condiciones en el espíritu de todo conocimiento. Ha visto que existían los marcos necesarios, en las que se hace todo conocimiento sensible; los llama “formas de la sensibilidad” y “categorías del entendimiento”, y nadie los había visto antes que él. Lo que Marx ha descubierto, como se sabe, en otra de estas revoluciones copérnicas que de cuando en cuando vienen a sacar al espíritu de la tranquilidad de sus antiguas problemas, son las condiciones materiales de todo pensamiento, los soportes materiales históricos en las cuales se juega necesariamente el destino de la razón. Ya se comprende que este descubrimiento no es el del condicionamiento de la razón pura. Es el descubrimiento del condicionamiento total de la razón. Desde entonces es cuando irrumpe en el espíritu esa idea absolutamente sobrecogedora de que el mundo material y la historia universal son justamente aquello sin la cual el espíritu ya no tiene realidad cierta.”

En realidad, Hegel se había adelantado a Marx. Pero el tema de la crítica, no por ello tiene un carácter más explícito en la obra de la juventud de Marx, que en la obra de Hegel: “Nuestro cometido-escribe en 1843-es sacar completamente al desnudo al mundo, antiguo, y dar un sentido positivo al mundo nuevo. Cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la humanidad pensante para que se concentre, y a la humanidad doliente para que se una, más perfecto nacerá el producto que el presente lleva en su seno.” A El tiempo de la reflexión y de la crítica le será dado a la humanidad. En efecto, los años que preceden a la revolución de 1848 no son los años de calma “alcyónica” en que creía el historiador Ranke. O, más exactamente, la calma no era más que aparente. En realidad, la crítica lo minaba todo mientras que aún dormía el viejo mundo romántico de la Restauración.

La crítica marxista, por otra parte, se anuncia desde el primer momento como un método definitivo. El desarrollo ulterior de su filosofía dialéctica no estará en contradicción con su actitud crítica. Marx seguirá, pues, siendo fiel a lo que escribía en 1843: “La que precisamente constituye la ventaja de la nueva tendencia, es que no queremos anticipar el mundo dogmáticamente, sino solamente hallar el mundo nuevo por medio de la crítica del antiguo... Aunque no sea cuestión nuestra la construcción del porvenir y su perfección por los siglos de las siglas, no por ella dejamos de saber con mayor certeza lo que tenemos que realizar en el presente: la crítica despiadada de todo el orden existente, despiadada igualmente en el sentido de -una crítica que no teme ni a sus resultados, ni a los conflictos con los poderes existentes,.. No quisiera que enarbolásemos una bandera dogmática, sino todo lo contrario. Tenemos que tratar de ayudar a los dogmáticos para que comprendan sus propias tesis. En ese sentido es en el que el comunismo es una abstracción dogmática.”

Marx llegará más tarde a otra concepción del comunismo. Lo cual confirma que a través de la crítica es como se constituye poco a poco el método más amplio que es la dialéctica. A través de la exposición de la obra crítica de Marx, parte integrante del marxismo, continuada en la crítica y la autocrítica comunistas modernas, podremos llegar, siguiendo las huellas del camino que Marx ha recorrido, a captar ya lo esencial del significado de la dialéctica.

No sólo está explícito en el joven Marx el tema de la crítica, sino que la crítica es también la forma que tomaba toda la filosofía posthegeliana o “joven hegeliana” de izquierdas, después de la desaparición del gran filósofo. Todos sus discípulos abandonaban, pues, las perspectivas de la- dialéctica dogmática y sistemática, patrimonio del ala derecha hegeliana, compuesta de teólogos y de juristas. Hasta más tarde no se dará, en esa ala izquierda, la dialéctica sistemática: en el materialismo dialéctico del propio Marx, que se constituye en los años de 1845 a 1848.

El caso de Marx no es, pues, en modo alguno, un caso aislado en la historia cultural de Alemania durante estos años decisivos. Aun sin pretender que haya llegado a un nuevo dogmatismo el elaborar el materialismo dialéctico, se puede comparar su evolución con la de un gran historiador alemán como Droysen. Este fue primero el crítico de la “Potencia” (Macht), al cual oponía la exigencia de una política concebida como mediación frente a la Potencia irracional y

“dada”. Luego, después de 1848, admitió un nuevo dogmatismo político, el de la nación. La “Potencia” (Macht), que había sido en un principio el objeto de su crítica, se ve rehabilitado más tarde bajo una forma renovada. La analogía con la evolución marxista no es completa, porque el marxismo es quizás la única filosofía alemana del siglo XIX que no ha caído, o por lo menos que no ha caído demasiado pronto, en una nueva forma de dogmatismo. No por ello es menos verdad que Marx, al organizar el movimiento obrero, se hará constructor sistemático, y que su filosofía, aun permaneciendo crítica y dialéctica, llegará entonces a una forma de sistema.

Si se los compara con los años de después de 1845 o de 1848, los anteriores aparecen como la época de la crítica. Ocurre lo mismo en la obra de Marx que en todo el mundo que la rodea. Efectivamente, antes que él, a por lo menos al mismo tiempo que él, Bruno Bauer y D. F. Strauss cumplen una labor enteramente crítica. Arnold Ruge, en los Anales Franco-alemanes, hace lo misma.

II. LA ALIENACIÓN

Todos los pensadores que se entregan a la tarea crítica en el período posthegeliano, cargan su esfuerzo principal en la reducción de las “alienaciones” del hambre; Estas alienaciones-sea cual sea el nombre con que las denominan-son el motivo esencial de su especulación destructiva y denunciadora. Por otra parte, este esfuerzo es aún para nosotros suficientemente contemporáneo para que comprendamos su alcance. A este respecto, aún no hemos salido verdaderamente del período posthegeliano.

Bien es verdad que- el existencialismo podría parecer una excepción en este movimiento de crítica de la alienación del hombre en un mundo subjetivo absolutizado. En efecto, ¿no es una tentativa de salvar al sujeto, no de su servilización a un mundo subjetivo, sino de su servilización a un mundo objetivo, a la civilización técnica con sus servidumbres? La que habría, no es demasiada subjetividad, ni falta de objetivación, sino, por el contrario, demasiada objetivación.

De hecho, a pesar de las apariencias, la civilización técnica moderna es también un mundo hecho por la mano del hombre, un mundo subjetivo absolutizado, en el cual el hombre ha podido perderse efectivamente, lo mismo que se perdía en las ideologías, en las formas políticas y en las religiones. El existencialismo no es, pues, una crítica del mundo metafísico exterior, ni es una crítica de tipo kantiano; se sitúa mucho más en la línea hegeliana a marxista. Pero el marxista rechazará inevitablemente los resultados de la crítica existencialista. Para él, el existencialista no llega en su crítica hasta las raíces de la alienación que denuncia. El marxista, ¿tiene razón, o no? Sin duda alguna, es un hecho que la alienación en el mundo de la técnica ha cobrado hoy tales proporciones que a algunas les puede parecer la alienación fundamental, a expensas de la importancia que Marx atribuía a la alienación económica y social. Esto es por lo menos una excusa para el existencialista, que ataca hoy exclusivamente o demasiado unilateralmente a la civilización

técnica. Sea la que fuere; aun cuando no llegue a las mismas conclusiones que el del marxismo, el esfuerzo crítico existencialista se acerca al esfuerzo emprendido para reducir los mundos subjetivos absolutos que se construye el hambre en una búsqueda apasionada de la síntesis del sujeto y del objeto, del pensamiento y de lo real. En este cuadro general, la captación de las alienaciones baja una u otra forma, es la denuncia moderna del malestar del hombre. Esto es lo que motiva la actualidad del interés central que les dedica Marx.

La alienación es el tipo general de las situaciones del sujeto absolutizado que se ha dado un mundo propio, un mundo formal, rechazando por ende lo verdadero concreto y sus exigencias. Repitamos un ejemplo que cae fuera de la tradición marxista, pero no fuera de la tradición hegeliana. El historiador Droysen ataca al fenómeno de la "potencia" política. El término ha de entenderse aquí en el sentido que cobra en la expresión "gran potencia", es decir, como "fuerza" elemental en el tablero de ajedrez internacional. Droysen denuncia a los estados europeos que no son más que "potencias" sin ser verdaderos "Estados" (Staat), sin permitir, en su propio interior, una mediación universal concreta. La Potencia (Macht) es claramente una fuerza social (y por lo tanto un elemento subjetivo), pero no es una verdadera comunidad humana; no es más que la representación, en una imagen empírica, y por lo tanto violenta y brutal, de la comunidad política, que se ve absorbida en ella y se pierde. La «Potencia» prolonga el absolutismo ilustrado en una época en que éste ya no tiene nada que hacer. El príncipe representaba por sí solo a la comunidad, era el único detentador de la potencia. Pero el absolutismo de las "grandes potencias" no está ni siquiera ilustrado por la razón; no es más que una conciencia mística inmediata de totalidad que sustituye a la verdadera conciencia social que busca el homo politicus moderno. Tal es, por ejemplo, la esencia del romanticismo de Adam Müller y de la construcción política del rey Federico Guillermo IV. La "potencia", en ese sentido preciso que le da entonces Droysen, es la alienación de la comunidad y del sujeto político, que se ha perdido, en su propia creación.

Bruno Bauer, D. F. Strauss y Feuerbach, denunciaban cada uno a su manera ciertas alienaciones que se refieren a diversas formas de la conciencia religiosa, o incluso a la conciencia religiosa en general (Feuerbach). Con estos autores "jóvenes hegelianos", ya nos acercamos a las críticas que encontraremos en Marx. En las primeras etapas de su crítica de la alienación religiosa del hombre, Marx se queda incluso en el nivel alcanzado por Feuerbach. No es sino al acceder a una plena posesión del método dialéctico cuando Marx llega a formular el elemento positivo, el más corrosivo, que define su ateísmo.

Hemos definido la crítica de Marx oponiéndola principalmente a la crítica kantiana: ya no se trata de descubrir las condiciones a priori de la experiencia, o de denunciar las verdades metafísicas tradicionales; se trata de volver a descubrir el terreno de la experiencia abandonado por el idealismo, y de volver a la real. Será asimismo con referencia a Kant como convenga precisar la naturaleza particular del objeto sobre el que se formulan las críticas marxistas; es decir, de la alienación según Marx. En Kant, en efecto, la crítica se ejercía

sobre ideas, sobre verdades, a también sobre principios. En Marx, en cambio, se trata de situaciones del sujeto. Se trata de objetivaciones del propio hombre, y no ya de un universo exterior y dado, organizado en categorías estables. La alienación es sin duda el signo de una exterioridad, pero lo que es exterior al hombre es en este caso un mundo que se deriva del mismo hombre. Por esa es por la que ya no se hablará de errares o de antinomias, sino de alienaciones. El error no se refiere más que a la inteligencia. La alienación es un fenómeno total de conciencia, y se refiere al hombre existente en cuanto hombre. De ahí el “existencialismo” de Marx, y aun de Hegel. Verdad y existencia se hallan aquí unidas: juntas se las pone en tela de juicio, y juntas se las vuelve a encontrar.

En una filosofía de tipo hegeliana, es casi imposible dar una definición general de la alienación. Par lo menos hay que señalar que, en la obra de Hegel, la alienación está considerada con más serenidad que en la de Marx: el término no tiene en Hegel sentido peyorativo. En efecto, para el filósofo que se sabe en posesión de la perfección del saber, todo está integrado, toda se ha recibido, todo es sencillamente un momento del devenir total. En Marx, en cambio, nos hallamos, no al término del saber, sino en el meollo de una tarea ética. Nos hallamos comprometidos, y, frente a la alienación, estamos en estado de tensión, en lucha.

Según la filosofía de Hegel, la alienación es el momento dialéctica de la «diferencian, de la escisión entre el sujeto y la substancia. En la dialéctica experimental o fenomenológica de la conciencia, la alienación es más precisamente el proceso por medio del cual el Yo-sujeto proyecta al Yo-substancia (es decir, a la verdad) fuera de sí mismo, y pasa a ser así exterior a sí mismo, lo cual está muy bien expresado por el término alemán Entäusserung, exteriorización. Este proceso se reproduce en las diferentes etapas; es decir, en diferentes momentos del movimiento de la reconquista de la conciencia por la conciencia de sí misma. Así, por ejemplo, la conciencia desdichada se separa de su Yo, le proyecta en un Absoluto ideal, la cual equivale, como hace notar Hegel, a reificarle. Hegel incluso llega a decir que la alienación del Yo es la substancia. El proceso de la alienación es en efecto la escisión entre el sujeto y la substancia; es decir, entre los dos polos de lo real (espíritu-materia, necesidad-contingencia, infinito-finito) que la filosofía hegeliana se esfuerza en reconciliar. El saber absoluto es el resultado, al mismo tiempo que la supresión, de las alienaciones. Del mismo modo que la conciencia en general, la conciencia histórica, religiosa y política, y el mismo concepto lógico, recorren, según Hegel, múltiples alienaciones para enriquecerse con las determinaciones que los constituirán en totalidades.

En Marx, la categoría de alienación es semejante en lo esencial a la que es en la filosofía hegeliana, de la que está tomada directamente. Pero tiene un sentido menos general. Se trata únicamente de situaciones en las cuales el hombre se ha perdido a sí mismo. Ya no son situaciones por medio de las cuales el hombre adquiere un nuevo contenido al exteriorizarse. Marx está más atento a una pérdida por la determinación a la objetividad que a un enriquecimiento por las determinaciones sucesivas. Mientras que, según Hegel, el paso por las experiencias de exteriorización es el progreso necesario y el

crecimiento indispensable, para Marx la alienación es el mundo del que hay que salvar al hombre. En lugar de enriquecerle, Marx intenta recuperarle. Por lo tanto, para Marx, en cierto sentido, la totalidad viene ya dada desde el punto de partida. Hegel parte de la conciencia puntual, elemental e ingenua (el Yo de la experiencia sensible). Marx parte del hombre concreto (descubierto ya por Feuerbach en su crítica del concepto hegeliano). Indudablemente, no se da en Marx una "idea" de totalidad preexistente, una esencia de hombre que pudiera estar determinada a priori antes de su existencia. Pero, puesto que Marx procede por reducción de las alienaciones y no por enriquecimiento mediante las determinaciones sucesivas, forzosamente tiene que darse de alguna manera la totalidad humana que hay que volver a hallar, y a la cual hay que devolver la apariencia humana. Esta característica previa de la noción de alienación en la filosofía marxista se esclarecerá en el desarrollo de las diversas críticas de la alienación por Marx. Este empezará por tratar de las alienaciones más exteriores, para acercarse, mediante reducciones sucesivas, a las alienaciones que le parecerán más fundamentales.

Si seguimos su razonamiento hasta el fin, quizás hallemos ciertas categorías a las que la calificación de "alienación" se aplica menos exactamente. Desprovistas del carácter pura mente histórico, transitorio y reducible que afecta a las verdaderas alienaciones según Marx quizás habría que considerarlas más justamente como "objetivaciones" en el sentido hegeliano; es decir, como determinaciones constitutivas de la realidad humana y natural. Si esta ocurre, el caminar crítico se parará en estas determinaciones a en estas objetivaciones. El movimiento crítico de "reducción" de las alienaciones emprendido por Marx se verá interrumpido. Nos hallaremos en presencia de una de las dificultades más serias de su pensamiento.

De todos modos, esta cuestión no podrá plantearse en toda su amplitud más que al término de la investigación sobre el pensamiento de Marx. Al seguir a éste en sus primeros pasos, encontraremos en primer lugar la realidad de la alienación bajo la forma más específica que reviste en Marx, por aposición a Hegel, con su carácter histórico, peyorativo, pasajero o irreducible. En este sentido, para Marx, la primera de todas las alienaciones es la alienación religiosa: en la religión, el hombre proyecta fuera de sí de manera vana su ser esencial, y se pierde en la ilusión de un mundo trascendente.

CAPITULO II

LA ALIENACION RELIGIOSA

TESIS MARXISTAS

1. El Estado cristiano; considerando que comprende una acepción de personas, y ciertos privilegios de carácter religioso, es una contradicción viva: como Estado, se mantiene por medio de máximas profanas; como "cristiano", y puesto que otorga privilegios de carácter religioso, no puede ser un verdadero Estado.

2. Esta contradicción está aparentemente resuelta en la separación de la Iglesia y el Estado; pero la dualidad de la existencia del ciudadano y la existencia del hombre de religión privada es el signo de una contradicción más profunda en la situación real del Estado.

3. La "religión" es la forma misma de la alienación que se manifiesta en ambos casos. Es intrínsecamente miseria y división. Para que exista el hombre, y para que se efectúe la conciliación de su ser dividida, la religión tiene que desaparecer.

4. Pero la religión no puede desaparecer más que cuando haya desaparecido el fundamento profano de la alienación. La religión, efectivamente, no es más que un fenómeno secundario y derivado: la raíz de la alienación está fuera de ella.

5. La verdadera crítica de la religión y de la alienación religiosa supone, pues, la crítica del mundo profano; pero, inversamente, la crítica -aun puramente intelectual- de la religión, es indispensable para atraer la atención del hombre hacia el fenómeno de división y de alienación, que es la causa de su malestar. Tiene; por lo tanta, un carácter pedagógico y propedéutico.

6. La religión y el modo de existencia religioso no pueden ser considerados coma constitutivos de la realidad humana, y no se puede buscar en ellas la explicación y la solución de las alienaciones, porque constituyen intrínsecamente una escisión del hombre consigo mismo y un estado de miseria: lo que constituye intrínsecamente una alienación puede vencer a la alienación, cualquiera que sea su forma.

Poco trabajo le costó a Marx el desligarse de la religión en su vida personal. La verdad es que no tuvo ni siquiera ocasión para ello. Pero, desde muy temprano, comprendió la amplitud de la influencia que la religión ejercía sobre la vida de sus contemporáneos. Incluso, durante un tiempo, le llegó a irritar. Sobre todo, en el Estado prusiano, la religión penetraba en los asuntos de Estado, sirviendo de amparo al conservadurismo político y social. Al sostener batallas políticas en los periódicos, Marx sintió vivamente el poder de la religión

sobre los espíritus, principalmente en el seno de un régimen político que se proclamaba Estado cristiano.

Esta irritación es el motivo de que poseamos una crítica explícita de la alienación religiosa en sus primeras obras. Parece ser que, hacia 1840-1841, pensó en colaborar con Bauer en la redacción de una revista atea. Ya se puede suponer que, si Bauer llegó a tener ese proyecto por influencia de las convicciones antiteológicas nacidas de su crítica del hegelianismo, Marx, por su parte, aportaba en primer lugar a la empresa una convicción política. De todos modos, ya en su tesis de doctorado, que es de 1841, Marx confiesa posturas radicales en materia religiosa. Hay que tenerlas muy en cuenta en todo lo que en la obra de Marx se refiere al problema religioso. Hablando de Gassendi, que ha tratado de conciliar la filosofía atea de Epicuro con el cristianismo. Marx escribe: "Se esfuerza en conciliar su conciencia católica con su ciencia pagana, a Epicuro con la Iglesia, tarea desde luego inútil. Es como si se pusiese el hábito de una monja cristiana encima del cuerpo espléndido y floreciente de la Lais griega." La filosofía -porque Marx es aún filósofo en esa época- no tiene que comparecer ante el tribunal de la religión y de la teología: "La filosofía, mientras una gota de sangra haga latir su corazón absolutamente libre y dueña del universo, no se cansará de lanzar a sus adversarios el grito de Epicuro: el impío, no es el que desprecia a los dioses de la muchedumbre, sino el que se adhiere a la idea que la muchedumbre se forja de los dioses. La filosofía no se esconde para decirlo. Hace suya la profesión de fe de Prometeo: en una palabra, ¡tengo odio a todos los dioses! Y esta divisa, la opone a todas los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen a la conciencia humana como divinidad suprema. No tolera rival alguno. Pero a las almas sombrías que se alegran de que aparentemente la situación social de la filosofía haya empeorado, les repite la respuesta que Prometeo dio a Hermes, servidor de los dioses: Jamás, tenlo por seguro, jamás cambiaré mi condición miserable por tu servilidad; porque tengo por máspreciada el estar encadenado a esta roca, que ser el lacayo fiel y mensajera de Zeus el Padre. En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer lugar entre los santos y los mártires."

En resumen, estas líneas ya contienen de antemano todos los temas principales de la crítica de la religión por Marx, y de su ateísmo: la religión de la muchedumbre pasará a ser el "opio del pueblo"; Prometeo encadenado a su roca y despreciando a los dioses, es el hombre encadenado a la tarea de la propia creación, de su propia producción, y desafiando al dios creador; la opción a "todos los dioses del cielo y de la tierra" anuncia incluso que la crítica de la alienación religiosa según Marx, no puede sino desembocar en una crítica de la situación terrestre del hombre, causa de la alienación religiosa. Ya es suficiente para que pueda preverse qué el problema religiosa está presente en cada página de la obra de Marx, y en particular el problema del ateísmo. Sin embargo, esta presencia está rara vez explícita, y el marxismo no es, en un principio, un movimiento antirreligioso a un ateísmo militante, puesta que espera que la desaparición de las condiciones sociales inhumanas motive la supresión automática de la religión. Para captar al ateísmo marxista en toda su profundidad, conviene, pues, haber recorrido el pensamiento entero de Marx.

Sin embargo, una primera consideración del problema se impone ya desde el punto de partida, puesta que el problema religioso se halla, bajo cierto ángulo, en el origen de la reflexión de Marx, quien le considera incluso el punto de partida de su pensamiento: “La crítica de la religión es la condición de toda crítica¹.”

Antes de plantearse más tarde en un plano más profundo, a propósito de la creación del hombre por el hombre y de la teoría de la terminación de la historia, el problema religioso no se presenta en un principio más que como problema de la alienación religiosa; es decir, de una situación existencial del hombre. En la vida religiosa, así como en la verdad religiosa, el hombre aliena su propio ser y se pierde.

Esta afirmación no comprendía desde luego nada esencialmente nuevo, y Marx no había vivido ninguna crisis religiosa personal. En contacto con los Jóvenes Hegelianos, había asistido a la destrucción racionalista de los fundamentos históricos del cristianismo, y Feuerbach le había revelado el contenido humano de los dogmas. Marx llegaba después de la batalla, y se contentaba con cosechar los resultados de la obra emprendida por los críticos de la escuela radical: “Para Alemania, escribía en 1844, la crítica de la religión ya se ha acabado en sustancia.” Era, por su parte, una visión clara de la situación histórica de la cultura alemana. Efectivamente, en todos los campos, ésta iba a abandonar muy pronto la especulación crítica para lanzarse a la acción; los historiadores, por ejemplo, a la acción política durante la Revolución de 1848, y más tarde, Marx seguiría el mismo camino, y ya lo presentía. En lo que se refiere a la crítica de la religión, crítica esencialmente intelectual, tal y como se la concebía, a Marx le bastaba, pues, con puntualizar las cosas. De todos modos, a causa de su originalidad, la crítica de la religión por Marx se sobrepasaba inmediatamente a sí misma, engendrando una serie de otras críticas de alienaciones humanas que a él le parecían más radicales, y que volverían a plantear el problema en un nivel de análisis más profundo. Esto es lo que motiva el gran interés de un examen preciso de esta primera crítica en la obra de Marx.

I. LA RELIGIÓN Y EL ESTADO

Aunque se apoye en los resultados alcanzados por sus antecesores, la crítica de la alienación religiosa por Marx no se reduce en efecto a una reposición de las conclusiones de su evolución intelectual. Un problema concreto se le ha planteado realmente a él en la vida política, el de la situación de un Estado en el cual la religión ocupa un lugar privilegiado. Se trata de una alienación, la que se expresa en el dominio del mundo político por la religión. Este fue el punto de partida de toda la reflexión política de Marx. Partiendo de ahí, es como plantea el problema inverso de la significación política de un Estado en el cual lo político está separado de lo religioso, y en el cual la religión está confinada en

¹ Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, traducción Molitor, Oeuvres philosophiques, t. I, p. 83.

el sector privado de la vida de los ciudadanos. La reflexión sobre estas dos situaciones contrarias le llevará a Marx a la crítica propiamente dicha de la alienación religiosa en general.

Las contradicciones del Estado cristiano.

Era inevitable que la actividad de Marx como periodista liberal le llevase a enfrentarse en primer lugar con ese baluarte que se designaba entonces con el nombre de Estado cristiana según las teorías de moda.

La realización del Estado cristiano de Prusia era obra de funcionarios afectos a su príncipe y a la Iglesia luterana ortodoxa. La teoría había sido formulada por varias consejeras y amigos de la corte del rey Federico Guillermo III, y luego de su sucesor Federico Guillermo IV: eran los dos hermanos Gerlach, ministro uno y el otro general, el católico Radowitz, bien aclimatado en Berlín, y sobre todo un profesor de Derecho y de Historia, Julius von Stahl, que había sido nombrado en la Universidad de Berlín, en sustitución de Cans, para contrarrestar la influencia hegeliana radical. Judío de origen, pero que había pasado a ser, tras una crisis religiosa mística, un protestante intransigente, Stahl elaboró científicamente, a lo largo de amplios trabajos, la doctrina del “Estado cristiano”, o Estado cristiano-germánico.

A pesar de ciertas semejanzas, no hay que confundir esta forma moderna de la teoría del Estado cristiana con otras que han podido ser elaboradas en el mundo católico. Ya se pueden suponer fácilmente los pormenores de la tesis protestante de Stahl. A diferencia de los de Maistre, de C. L. Haller, de Adam Müller, o incluso a diferencia del inglés Burke, el sistema de Stahl no se infiere de una filosofía cualquiera, acompañada más o menos de una solución de continuidad con el cristianismo, sino de un problema directamente teológico. Lo que él pretende es responder a la pregunta siguiente: ¿Cómo puede interpretarse de manera inequívoca y cierta la sagrada voluntad de Dios, sobre la cual deben repasar la moralidad y la justicia? Stahl no concibe más respuesta posible que el recurso a una instancia superior al derecho natural y racional: esta instancia será una institución estatal garantizada directa o indirectamente por Dios, el legislador supremo.

Tal desconfianza en el derecho natural y en la razón es específicamente luterana. En realidad, Stahl plantea el problema teológico del Estado de la misma manera que lo hacía Lutero. La concepción católica medieval veía al Estado al servicio de la Iglesia. De este modo, el Estado cumplía en mundo una tarea de significado moral. Lutero retiene todo esto, pero le pedirá todavía mucho más al Estado, a causa del concepto que se forja de la naturaleza humana caída. Para él, el Estado está hecho para que el hombre pecador no despedace al otro hombre. Desde un punto de vista más profano, Hobbes decía: Homo homini lupus. Según Lutero, el Estado debe fundar la paz, y, por medio de la fuerza y la justicia, debe permitir que el Evangelio se propague.

Igual que Lutero, Stahl, por su parte, sitúa al Estado en un universo directamente teológico, y se refiere explícitamente al carácter pecador del hombre para fundamentar la misión del Estado, destinada a la salvación de un

hombre radicalmente viciado. El pecado motiva la ley, la justicia, la violencia, los castigos. El Estado, que monopoliza la ley, la justicia y la violencia, es, pues, el sustituto de Dios sobre la tierra, y su lugarteniente. Esta le confiere, en todo lo referente a las acciones exteriores de los hombres, un poder del que no dispone el Estado en nombre de ninguna concepción puramente profana. El Estado prusiano de la Restauración sabía hacer uso de ese poder teológico, al instituir una severa censura de prensa.

Había, desde luego, un freno al poder del Estado en esta concepción luterana. Porque el propio Estado, aun siendo institución divina, es pecador, o por lo menos está “contaminado” por la naturaleza pecadora; por lo tanto, debe guardarse muy bien de inmiscuirse en lo que es interior en el hombre. Así lo proclama Stahl. Esta separación entre el campo de las acciones exteriores del hombre y la interioridad de su conciencia ya se encontraba en la teoría del derecho y del Estado de Kant. En él provenía de la misma fuente luterana.

Pero ¿qué es la interioridad del hombre, cuando ya se ha empezado por tocar a todas las manifestaciones de ésta? La concepción de Lutero y de Stahl, aun proclamando los derechos absolutos de la interioridad, del libre examen -contra la teología católica, ¿no entregaba al hombre, atado de pies y manos, a un Estado dotado por delegación de poderes verdaderamente divinos? En otros tiempos, en cambio, cuando los teólogos católicos reconocían el carácter del hombre y de las instituciones humanas, llegaban a la conclusión de una subordinación necesaria al poder espiritual: el Estado perdía algo de su autonomía, e incluso sin duda una parte de su poder. Y, si bien esta subordinación ya no se concibe hoy como referencia a un poder espiritual ejercida de modo directo, la teología católica la mantiene, sin embargo, bajo la forma de una dependencia del Estado respecto a una moral universal, de la cual no está desligado como si fuese de institución divina inmediata. Esta concepción limita claramente los derechos del Estado. Lutero, por el contrario, concebía al hombre e incluso al Estado como entes más radicalmente pecadores y corrompidos que como los veían los católicos; pero al mismo tiempo, y de modo paradójico, le conservaba al Estado una dignidad que los católicos le negaban y le siguen negando: “De igual moda que Lutero, en su tiempo, había conseguido- escribe Masur-imponer al mundo terrestre pecador obligaciones morales, sin romper la ordenación natural de su vida, Stahl consiguió reconocer el origen pecador del Estado, sin entregarle a las exigencias de sumisión de la, teología medieval. Ya que, precisamente porque el Estado no es solamente pecado, sino al mismo tiempo una institución que sirve al Reino de Dios a su manera, conserva su propia esfera, en la que cumple su cometido; a saber, la ordenación jurídica, la organización de la vida en comunidad de hombres.

El Estado es, pues, pecador y malo como el hombre, pero al menos se le reconoce una prerrogativa excepcional de origen sobrenatural, en virtud de la cual tiene derecho a someter al hombre. Claro está que no tiene derecho a violar su interioridad, pero ¿cómo se puede esperar que se observe esa prohibición de oprimir las conciencias, cuando se sabe, por una parte, que el instrumento de la voluntad divina es tan mal instrumento, y por otra parte, que es casi imposible el no tocar a la libertad interior, si se tiene poder sobre todas

sus manifestaciones, aunque se pretenda no regir así más que las acciones exteriores del hombre? Sobre esta paradoja viva fundaba Stahl el “Estado cristiano”.

Lejos de ser, pues, la teoría católica del Estado cristiana la teoría de Stahl, era más bien el extremo apuesto. Por otra parte, se diferenciaba también en todas las teorías de la legitimidad y del poder teocrática, puesto que no exigía una investidura directa del poder en el príncipe. El poder del Estado estaba a los ojos de Stahl suficientemente garantizado por su duración y por su permanencia, fuera de cualquier otro criterio de legitimidad.

En este aspecto, la doctrina de Stahl aparecía aún más temible. Porque, en función de una concepción teocrática, la investidura directa del príncipe por la voluntad de Dios puede llegar a sostenerse, y es incluso su consecuencia lógica. Aquí, en cambio, la doctrina se basa en criterios rigurosamente empíricos para declarar la presencia de Dios en el poder político. Stahl no sólo reconocía al Estado una prerrogativa sobrenatural, aunque fuese tan pecador como el hombre, sino que aceptaba el ver que esta temible prerrogativa sobrenatural reposaba sobre cualquier figura política empírica que pudiese recabar los criterios, tan poco recomendables desde el punto de vista racional, como son la duración, la permanencia y la perennidad.

A esta forma del Estado cristiano es a la que Marx atacó en sus primeros artículos de la Rheinische Zeitung en 1842. Contra el Estado cristiano o Estado teológico (y no estrictamente teocrático, como ya hemos hecho notar) Marx reivindicaba la autonomía del político. En efecto, en la teoría o el ideal del Estado cristiano, el hombre en cuanto ser político se aliena, se engaña o se deja mistificar. En realidad, en el comportamiento del Estado cristiano y en el de los ciudadanos del Estado cristiano prusiano, todo contradice al ideal invocado. Todas las máximas de acción práctica utilizadas en ese mundo político se infieren de reglas de la razón o de la filosofía exclusivamente, las cuales no necesitan para expresarse el apoyo del dogma religioso. El Estado cristiano, piensa Marx, es imposible como no sea en cuanto Estado puramente razonable: “¡Leed De Civitate, de San Agustín; estudiad a los Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo, y luego venid y decidnos si es el Estado o la Iglesia lo que es el Estado cristiano! ¿No desmiente cada instante de vuestra vida cotidiana vuestra teoría? ¿Consideráis acaso que es un error apelar a los tribunales cuando se os ha causado un perjuicio? Pues el Apóstol escribe que es un error. ¿Poneís acaso la mejilla izquierda cuando os dan una bofetada en la mejilla derecha, o intentáis un proceso por vías de hecho? Pues el Evangelio lo prohíbe. ¿No reclamáis en este mundo una justicia razonable; no murmuráis contra el más leve aumento de los impuestos, no os indignáis de la más ligera violación de la libertad individual? Pues ya os han enseñado que los males de aquí abajo no son nada comparados con el esplendor futuro, y que la aceptación resignada del sufrimiento y de la felicidad en la esperanza, son virtudes cardinales. Todos o casi todos vuestros procesos, y la mayoría de vuestras leyes civiles, ¿acaso no tienen por objeto la propiedad? Pues ya os han dicho que vuestros tesoros no son de este mundo. Y, si hacéis vuestra máxima: Dad al César la que es del César, y a Dios la que es de Dios, estimad que no sólo es el oro, sino también, y por lo menos en el mismo grado, la razón

libre, es el César de este mundo. Pues bien, el “ejercicio de la razón libre” es la filosofía.”

Esta desmitificación ha de devolver al Estado su verdadera naturaleza: una construcción del espíritu «filosófico», de la sana razón; Marx escribe: “Hay un dilema, del cual la sana razón no puede escaparse: o bien el Estado cristiano responde al concepto que define al Estado como realización de la libertad racional, en cuyo caso bastaría que el Estado fuese racional para que fuese cristiana, y bastaría con deducir el Estado de la razón de las relaciones humanas, obra ya realizada por la filosofía; a bien el Estado de la libertad racional no puede inferirse del cristianismo, y entonces os será forzoso reconocer que esta tendencia está implícitamente comprendida en el cristianismo, ya que éste no admite un Estado malo. Pues bien, un Estado que no es la realización de la libertad racional, es un Estado malo. Responderéis a este dilema como queráis, y confesaréis que no es la religión la que es el elemento constitutivo del Estado, sino más bien la idea racional de libertad. Solamente la más crasa de las ignorancias puede afirmar que esta teoría que erige al Estado en un concepto autónoma es una fantasía de moda inventada por los filósofos.”

Esta tesis de la autonomía del Estado respecto a lo religioso, incluye implícitamente la afirmación de una no-contradicción entre el Estado instituida por la idea racional de libertad y los principios religiosos del cristianismo. Es directamente hegeliana. Por otra parte, se la vuelve a hallar en toda la tradición posterior a este filósofo. Como botón de muestra, véanse las afirmaciones recientes de Eric Weil en un artículo sobre “Cristianismo y política”: “El cristianismo en política será el reconocimiento de la identidad de la razón en el individuo y en la organización; o mejor dicho, será la exigencia de esa unidad. Será, no ya el elegir entre Dios y el César, sino la exigencia de que ningún hombre razonable tenga ya que escoger entre los dos. El misterio no concierne a la comunidad: concierne, y en el grado más alto, al individuo. La razón concierne al individuo y a la comunidad pero debe concernirlos de tal manera que la intimidad del individuo no se vea menoscabada por la administración de los asuntos de Estado y de la sociedad... ¿Será éste un mundo cristiano? Históricamente, este mundo, si llega a existir, no existiría más que gracias al cristianismo... y gracias a la técnica atea del Estado neutral. Y lo que le haría ser mundo, cristiano, lo sacaría de lo que el cristianismo le ha transmitido de la antigüedad... No es el cristianismo el que ha establecido el principio de la moral razonable. No es él quien ha enseñado antes que nadie que la ley, y no los poderosos, debía ordenar al Estado. En otro lugar, Weil afirma que el Estado y el éxito de la organización política del mundo “no es asunto del cristianismo: es asunto de los cristianos, con el mismo título que lo es para los hombres de buena voluntad; de cualquier tradición que provenga. A no ser que los cristianos olviden la enseñanza de la Iglesia según la cual la verdad no, es doble. sino sencilla, y que la gracia no destruye a la naturaleza sino que la perfecciona, confiarán en la naturaleza del ser razonable que es el hombre, en el fondo, y actuarán de modo que ese fondo del hombre acabe por informar a la realidad de su acción social y política.”

Con esta forma, la tesis de la emancipación del Estado con respecto a la esfera religiosa es clásica. Es cierto que aún comporta ambigüedades que habrían de ser soslayadas para garantizar su acuerdo con la teología católica. Queda por saber cómo definir precisamente la "idea racional de libertad" de la que habla Marx después de Hegel, o el "fondo del hombre" que Eric Weil establece como principio. En este punto, E. Weil y Marx divergirían sin duda sensiblemente. Es esta incertidumbre la que nos obligará a continuar la búsqueda cuando volvamos a encontrar en Marx el problema explícito de la alienación política, y no solamente el de la alienación política de lo religioso.

Pero, incluso sobre este última punta, al formular el dilema lógico antes expuesta, planteado al Estado cristiano, no está dicha la última palabra, y Marx sigue criticando durante bastante tiempo la significación de las pretensiones del Estado cristiano en lo referente a la cuestión de la emancipación de los judíos. Habló de ello con motivo de la publicación de una obra de Bruno Bauer, en 1843, sobre la Cuestión judía y de un panfleto del mismo autor sobre "La aptitud de los judíos y de los cristianos alemanes para llegar a ser libres". He aquí los términos del problema: era muy sencillo afirmar que si el Estado cristiano es razonable, ya no necesita llamarse cristiano; no se trataba más que de despojarle de un título inútil y adoptado impunemente. La vida cotidiana del Estado cristiano en el cual los hombres -actúan de hecho conforme a la idea racional de libertad, es una prueba suficiente de la futilidad de su pretensión. Pero es que las -cosas no ocurren siempre así, y el debate no es puramente intelectual: 'porque, en nombre de su pretensión y de su título, el Estado pretende firmemente establecer privilegios y competencias que no coinciden con la idea racional de libertad. No es, pues, el Estado cristiano una vana ilusión del espíritu, sino que constituye una alienación concreta del hombre. Así, para no citar más que un ejemplo, y admitiendo que la idea racional de libertad implique la igualdad de derechos que parece ser efectivamente un principio general del Estado moderno, se ha comprobado que el Estado cristiano germánico es incapaz de emancipar a los judíos verdaderamente. O los considera como extranjeros en la sociedad política, lo cual se expresa por medio de un estatuto personal particular y por privilegios que suponen, en cambio, la privación de derechos políticos y cívicos, o bien los judíos pueden alcanzar derechos cívicos, y obtener además ciertos privilegios nuevos, que se les otorgan en compensación de ciertos servicios particulares que pueden prestar al Estado cuando anda escaso de dinero, en un siglo XX en el que la burguesía aún no ha intentado-sino toda lo contrario-apoyar a los gobiernos 11. Pero, incluso en el segundo caso, los judíos conservan un estatuto particular.

Tal es la situación vista por el Estado cristiano. Apenas difiere desde el punto de vista judío, que está aún consciente de su originalidad religiosa. No puede aceptar el pasar a ser un ciudadano como los demás en un Estado profano. Por lo tanto, se contenta gustosamente con un estatuto que le es desfavorable en lo referente a los derechos políticos, pero que le confiere otros privilegios, que para él tienen tanto valor, ya que no cree verdaderamente tomar parte en la vida política profana.

El caso es que, en 1843, Bauer no, ve que haya entre los judíos y los cristianos más que una oposición puramente religiosa. El cristianismo es la religión del

Estado, y el judío pretende conservar su propia religión. La emancipación política del judío es, pues, imposible en el seno del Estado cristiano; ni puede el cristiano reducir al judío a la condición de ciudadano del Estado teológico, ni puede el judío pedir que se le integre en él: “El Estado cristiano-escribe Marx, comentando a Bauer-no conoce más que privilegios. El judío posee en sí el privilegio de ser judío. En cuanto judío, tiene privilegios que los cristianos no tienen. ¿Par qué reclama derechos que no tiene, y de los que gozan los cristianos? Al reclamar la emancipación del Estado cristiano, pide que el Estado cristiano renuncie a su prejuicio religioso. Y él, el judío, ¿renuncia a su prejuicio religioso? ¿Tiene, pues, derecho a pedir a otro que renuncie a su propia religión? El Estado no puede, por esencia, emancipar al judío: Pero-añade Bauer-el judío no puede, por esencia, ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío siga siendo judío, ninguno de los dos tendrá aptitud, uno para dar la emancipación y el otro para recibirla.”

El Estado de base religiosa no puede considerar al hombre o al ciudadano de manera general sin hacer acepción de personas, sino que, por el contrario, tiene que hacerla; por lo menos en cuanto a su religión. De lo cual se infiere que, en dicho Estado, no hay verdadero derecho de base y de función universales, y que no hay igualdad verdadera de derechos. Finalmente, todo lo que se llama derecho no es más que privilegio, y se ve afectada por la particularidad del sujeto que es su portador. El Estado cristiano no reposa sobre el principio de universalidad que se podría tener por propio de la sociedad política (la “idea racional de libertad”): reposa sobre un principio de particularidad.

Hasta ahí, Marx sigue a Bauer en su análisis, e incluso acepta la fórmula de su solución: “Tenemos que emanciparnos a nosotros mismos antes de poder emancipar a los otros.” Pero Marx se apresura a discutir el carácter abstracto de esta solución. Para Bauer, según hace notar, el problema no se ha planteado en toda su amplitud. Porque Bauer se detiene ante la percepción del obstáculo que levanta contra la emancipación la oposición religiosa del judío y del cristiano, y no propone más solución que la mediación de la ciencia, mundo esencialmente universal en el cual los hombres podrían encontrarse, y que sustituiría a la religión, mundo de la particularidad. Para Bauer, “la forma más rígida de la oposición entre el judío y el cristiano es la oposición religiosa. ¿Cómo se resuelve una oposición? Haciéndola imposible. ¿Y cómo se hace imposible una oposición religiosa? Suprimiendo la religión. En cuanto que el judío y el cristiano ya no vean en sus religiones respectivas más que diversos grados del desarrollo del espíritu humano, “camisas de serpiente” abandonadas por la serpiente que es el hombre, ya no se hallarán en una oposición religiosa, sino en una relación puramente crítica, científica y humana. La ciencia constituirá entonces su unidad. Pues bien, las oposiciones científicas se resuelven por la propia ciencia. El propio Bauer añadía: “Ya no habrá religión el día en que ya no haya religión privilegiada. Quitadle a la religión su poder exclusivo, y ya no existirá. Para Bauer, la “supresión política de la religión”, es decir, la emancipación del Estado respecto de la religión, es, pues, equivalente a “la supresión de toda religión”. Se llega así a la vez a la supresión de la religión en cuanto religión pública, y a la constitución del Estado en cuanto Estado, que entonces queda ya limpio de toda alienación religiosa.

Este es el resultado que Marx critica. Es abstracto, igual - que es abstracta la mediación de la ciencia, propuesta por Bauer. Desde luego, hay dos puntos flojas en el razonamiento de Bauer. El primero, es admitir que el despojar a una religión de sus privilegios públicos equivale a suprimirla: a los ojos de Marx, Bauer yerra al decir que si se suprimen los privilegios de carácter religiosa que roen a la sociedad política en el Estado cristiano, toda religión debe desaparecer. Porque si la religión no se suprime en cuarta religión, sino que sólo se le suprimen sus privilegios políticos, nada permite pensar que la consecuencia sea la supresión de toda religión, como opina Bauer; por el contrario, se dejaría mucha posibilidad al renacimiento de los privilegios abolidos, y a una nueva alienación religiosa del Estado. Al mismo tiempo, hay que decir-y este segundo error de Bauer explica el primero-que no es lícito suprimir los privilegios políticos de la religión, o incluso la misma religión en cuanto fenómeno pública, sin poner en claro la verdadera causa de la aparición de dicha alienación del Estado, que no podrá ser puramente accidental. Marx profundiza sus primeras observaciones críticas sobre el Estado cristiano. Sin duda, el Estado cristiano no es razonable más que por motivos exteriores al cristianismo, y el cristianismo no tiene nada que ver con la esencia del Estado, pero, sin embargo, ¿por qué un Estado puede pretender ser cristiano? La aparición de tal título, por muy amenazadora que sea, en cambio, al impedir la emancipación política de ciertos ciudadanos, no puede ser absolutamente fortuita. Conviene, pues, ponerla en claro. Y por ella, al criticar a Bauer mucho más que al Estado cristiano, Marx declara: "El Estado que presupone la religión no es aún un Estado real y verdadero." Si el Estado necesita de la religión y no se basta a sí mismo, es porque hay en él alguna "deficiencia" de la cual la existencia pública de la religión es un signo.

Ya se ve hasta qué punto Marx, aun no siendo menos radical que Bauer, es, sin embargo, mucho más riguroso, más lógico y más concreto. Así como, para su adversario, basta la supresión de la religión oficial, y por ende la emancipación política, para la supresión de toda religión, para Marx el problema importante no es el de suprimir toda religión por medio de una emancipación del Estado respecto a la religión, cosa que él no cree posible en el fondo, sino el exigir que se ataque la raíz de la existencia pública de la religión. Un Estado que necesita la religión, debe ser un Estado malo.

En el fondo, el problema de Bauer no iba más allá, verdaderamente, que el de la «tolerancia». Tal problema es teológico. Quedándose en ese nivel, se rechaza-a causa de la misma alienación religiosa que vela la realidad y a causa de la misma alienación que se expresaba en la utopía del Estado cristiano-el considerar el verdadero problema. La problemática de la tolerancia la deja Marx atrás. Sería urgente que se tuviese esto en cuenta en todas las discusiones actuales referentes al problema de las relaciones entre las religiones y los Estados comunistas. Al rechazar este problema, Marx plantea a Bauer la pregunta decisiva: "Desde el punto de vista de la emancipación política, ¿hay derecho a pedir al judío la supresión del judaísmo, y al hombre la supresión de toda religión? Marx, por su parte, entrevé que la emancipación del Estado respecto de la religión deja al hombre perdido en otras muchas alienaciones: será, pues, formular una exigencia abstracta el pedir solamente la

emancipación política del hombre, y pedir para ello al Estado que renuncie a la institución de privilegios de base religiosa. Porque el hombre no renunciará a la religión por una exigencia abstracta de tolerancia, y el Estado no dejará de ser efectivamente religioso por razón de una simple supresión formal de los privilegios de la religión. "

De la crítica del Estado cristiano a la crítica de la religión privada.

Si Marx subraya así que después de la emancipación del Estado respecto de la religión, a después de la emancipación política de todos los ciudadanos, la religión subsiste como religión privada (dotada, por otra parte, de la posibilidad de volver a ser a la primera ocasión religión pública), no es para dejar a la religión que cultive apaciblemente este campo de la existencia humana que le queda concedida. Nada de eso, si Marx toma aquí sus distancias respecto a la utopía de Bauer, es para plantear exigencias mucho más firmes; es para indagar la razón de este fenómeno religioso que vicia al Estado y le quita su autonomía. Si la alienación religiosa del Estado es posible, es porque el Estado no es aún un Estado real y verdadero. Marx lo explicará por otra parte de manera explícita. Pero se puede responder de otra manera, que no es tautológica más que en apariencia: si se da una alienación religiosa del Estado, es porque existe la religión. Poco importa que la religión se manifieste públicamente, o que no tenga más que una existencia privada; la que lleva una existencia privada, es la misma que vicia al público. Por lo tanto, hay que plantear igualmente la cuestión de la alienación que constituye la religión privada. Al denunciar esta alienación, Marx volverá además a su presentimiento de que el Estado que de un modo o de otro no es extraño a la religión (pública o privada), no es un Estado real y verdadero, y de algún modo tiene que estar corrompido.

Así, cuando Marx niega a Bauer el derecho de pedir al hombre la supresión de toda religión en nombre solamente de la emancipación política, no hay que equivocarse. No hay que sacar de este texto la certidumbre de que la primera crítica de la alienación religiosa por Marx deje abierto el camino para el mantenimiento de la religión como religión privada, como un asunto del ciudadano individual, después que ha sido rechazada de la vida pública. Esta es, sin embargo, una solución a la que han tratado de llegar ciertos escritores cristianos. H. Desroches, por ejemplo, ha pensado que estaba abierto este camino. Refiriéndose a ello, cita un texto de Marx: "La emancipación religiosa del Estado no es la emancipación religiosa del hombre real. Lo cual quiere decir en realidad-y sin ambigüedad -que la supresión de la alienación del Estado en el mundo religioso no basta para suprimir toda alienación religiosa, puesta que ésta ha de ser suprimida con todas sus hipótesis, ya que Marx la considera como la marca de una falta irremediable, de una condición falseada del hombre. Y, sin embargo, Desroches lo interpreta de esta manera: se puede emancipar al Estado sin que sea - necesario emancipar al hombre individual real. Lo que dice Marx es exactamente lo contrario. Desroches la comenta por consiguiente erróneamente con estas palabras: "La emancipación política es, pues, insuficiente. Este es un punto crucial de la demostración. Podía tomar dos direcciones. Puesto que la emancipación política no implica de hecho la supresión de la religión, se podía decir: o bien para emanciparse políticamente

es inútil suprimir la religión, o bien para suprimir la religión es insuficiente el emanciparse políticamente. Marx escoge la segunda dirección.” Y Desroches cita para demostrar la elección de Marx este texto: “Como la existencia de la religión es la existencia de una imperfección, la fuente de esta imperfección no puede buscarse más que en la esencia misma del Estado.”

Este texto de Marx es, efectivamente, capital, pero la postura de Marx está insuficientemente definida por la segunda parte de la alternativa de Desroches: en realidad, Marx no postula a priori la necesidad de suprimir la religión, para comprobar después que la emancipación política no basta para ello. Parte de la necesidad de la emancipación política, exigida por la incoherencia de la situación del Estado cristiano, para deducir después la necesidad de la supresión; y no solamente de la religión pública, como Bauer, sino también de la religión privada. Pero esta segunda exigencia, la de la supresión de la religión, vuelve a actuar a su vez sobre la primera, la de la emancipación política, demostrando con ello su insuficiencia, ya que la emancipación política no suprime las fuentes del mal política; es decir, las fuentes de la religión.

Lo que sí es verdad, es que ninguno de los dos términos de la alternativa indicada por Desroches corresponde exactamente al pensamiento de Marx. Los textos no permiten decir que “para emanciparse políticamente es inútil suprimir la religión”, puesto que toda el problema de Marx es, por el contrario, buscar las raíces de la alienación religiosa del Estado, a la que en vano se intenta dar una solución con la supresión solamente de los privilegios políticos de carácter religioso, y, por lo tanto, solamente a través de la emancipación política; Marx intentará descubrir estas raíces en la existencia de la religión en general. Así, pues, no solamente es falso que sea inútil suprimir la religión, sino que al contrario, es indispensable el hacerlo. Ahora bien: no hay que figurarse que la fórmula abstracta de la supresión de los privilegios políticos de carácter religioso baste para ello, como dejaba entender Bauer. Ni tampoco puede decirse, como en la segunda parte de la alternativa propuesta por Desroches, que «para suprimir la religión, es insuficiente el emanciparse políticamente», ya que para Marx, el problema no se ha planteado en esos términos. Marx no postula primero que haya que suprimir la religión, para juzgar insuficiente el medio constituido por la emancipación del Estado respecto a la religión, y nada más. Las cosas son exactamente al revés, y el problema para Marx es el de la anomalía constituida por los principios religiosos dentro del Estado: a esa anomalía no se la da de lado suprimiéndolos de manera abstracta, sino que hay que llegar a la raíz, y esta raíz es la religión, incluso la religión en su forma privada, cuando se la ha despojada de manera abstracta de su forma pública: efectivamente, sigue siendo el signo del malestar inherente al Estado, malestar que ya se había descubierta sólo por el hecho de que experimentaba la necesidad de apelar a la religión para consagrar la vida pública.

En otros términos, el hombre real, en su vida política, sigue estando alienado incluso después de la supresión de las privilegios públicos de la religión. No se ha llegado ni a la raíz de la deficiencia de que sufre el Estado, ni a la religión, que hasta ahora no aparecía más que bajo una forma pública; es decir, de hecho, derivada o secundaria. Todo queda por hacer, la crítica del Estado tanto como la de la religión, porque nos siguen quedando el Estado y la religión,

incluso cuando hemos separado artificialmente estas dos realidades. Ahora bien: estas dos realidades nos quedan separadas; el Estado de que hablamos en adelante, es un Estado profano, y la religión de que hablamos en adelante es una religión privada. El vicio que hacía que el Estado codiciase la situación de Estado religioso, no por ello habrá desaparecido, ni por su parte se habrá despojado la religión de sus caracteres propios, ni habrá renunciado a lo que en ella puede hacer que nazca la pretensión de dominar la vida pública, y la tendencia a alienarla.

El segundo término de la alternativa de Desroches, que supone que Marx hubiera empezado por plantear en principio la necesidad de suprimir la religión, no es, pues, la verdadera “elección” de Marx. Por otra parte, no hay camino abierto para otra hipótesis que permitiese, de acuerdo con un llamado Marx, considerar que la supresión de la religión sea inútil o no esencial. Finalmente, la tesis de Marx es sencillamente ésta: la alienación del Estado en la religión aparece, a medida que se intenta suprimirla, como un fenómeno secundario, un reflejo con referencia a la verdadera alienación religiosa que se expresa en la oposición entre la vida privada (y religiosa) de la sociedad burguesa, es decir, de los hombres en cuanto mantienen entre ellas relaciones individuales, y la vida pública o el Estado, que no es más que una abstracción con relación al individuo privado. No hay, pues, una religión pública más que porque se da una religión privada, y el carácter privado de la existencia en cualquier campo es el signo de una contradicción en la vida política del hombre.

Marx no nos dice por lo tanto que la religión pueda subsistir como religión privada, sino muy por el contrario que no puede, y que la situación de la religión privada es una alienación más radical aún que la del Estado perdido en la religión. Marx añade que la emancipación política es por consiguiente incapaz por sí sola de reducir esta alienación mucho más fundamental.

Ahora bien: atacar a esta segunda alienación, ya no es simplemente “suprimir” la religión (no se puede concebir una “supresión” pura y simple más que tratándose de la religión pública), sino que es atacar las causas que hacen que nazca la religión en la conciencia. “Emanciparse políticamente de la religión- escribe Marx-, no es emanciparse de manera absoluta y total de la religión, porque la emancipación política no es el mundo absoluto y total de la emancipación humana.”

De la crítica de la religión a la crítica del Estado.

En resumen, la trama del razonamiento de Marx -es la siguiente: Primeramente, el Estado cristiano aparece como una contradicción en sí mismo. En cuanto Estado, no tiene necesidad de ser cristiano, y las máximas de que vive son muy diferentes a las máximas del cristianismo; y, en cuanto “cristiano”, ese Estado no puede sino adulterar su calidad de Estado, al sustituir la igualdad de derechos que le es esencial por privilegios de base religiosa. Hay, pues, que emancipar al Estado políticamente respecto de la religión; o, lo que es equivalente, emancipar políticamente a todos los ciudadanos. Este es el primer paso, el de Bauer.

Una vez hecho esto, teóricamente podría ocurrir que el Estado apareciese en su perfección: “Si en el país de la emancipación política consumada vemos que no sólo se da la religión, sino que tiene una existencia de religión “fresca y vigorosa”, ésa será la prueba de que la existencia de la religión no se apaña en absoluto á la perfección del Estado.”

Pero esta hipótesis se revela en seguida ilusoria y abstracta; porque la división entre lo privado y lo público, que vuelve a aparecer entonces (la que justamente intentaba suprimir el Estado cristiano) y que es de naturaleza religiosa, significa que el propio Estado es una alienación y una división. No es, pues, la existencia pública de la religión lo que es la verdadera imperfección, y de nada serviría suprimir esta existencia pública de manera formal. Es el hecho de que el ciudadano tenga una vida religiosa, aunque sea privada, lo que constituye la imperfección y la alienación, porque esta vida religiosa es el signo de una división de la existencia humana en dos partes.

La imperfección propiamente dicha es por lo tanto de naturaleza política, aunque venga indicada por la presencia de la religión al lado de la vida cívica. Luego, será al nivel de la realidad política donde haya que buscar la explicación última de la tara, que surge en el Estado la vida religiosa de sus ciudadanos. “Ya no vemos en la religión -escribe Marx- la razón, sino el fenómeno de la limitación laica. Por ello, explicamos el malestar religioso de los ciudadanos libres a través de su malestar laico. No pretendemos de ninguna manera que tengan que suprimir su limitación en cuanto suprimen sus barreras laicas. No transformamos las cuestiones laicas en cuestiones teológicas. Transformamos las cuestiones teológicas en cuestiones laicas. Así como la historia se ha resuelto durante mucho tiempo en superstición, resolvemos la superstición en historia. A Bauer opinaba que la supresión de la religión sería una panacea para resolver el problema político de la desigualdad; Marx deja para más tarde la supresión de la religión. Reconoce que la condición previa de esta supresión es la solución del problema político. Finalmente, el problema de la alienación religiosa, que no hemos podido “tratar” (en el sentido de curar) en sí misma, nos lleva al problema planteado por las alienaciones más profundas. Esto es lo que suele dar la impresión de que, aparte de ciertas digresiones, el problema religioso está ausente en la obra de Marx. En realidad, siempre está presente, puesto que es la alienación religiosa la que obliga a una regresión sucesiva a través de todos los niveles de la realidad, para llevar a la supresión eficaz de la religión. Esta regresión nos lleva directamente a la toma de conciencia de la alienación política y social: “La cuestión de las relaciones de la emancipación política y de la religión pasa a ser para nosotros la cuestión de las relaciones de la emancipación política y de la emancipación humana. Criticamos la debilidad religiosa del Estado político criticando al Estado político, haciendo abstracción de sus debilidades religiosas en su construcción laica. A la contradicción entre el Estado y una religión determinada, por ejemplo el judaísmo, le damos una expresión humana al hacer de ella la contradicción entre el Estado y los elementos laicos determinados, y transformando la contradicción entre el Estado y la religión en general en una contradicción entre el Estado y sus subordinados en general.”

Una vez planteado el problema de la emancipación del Estado respecto de la religión, que contradecía la existencia del Estado en cuanto Estado, Marx llega, pues, a buscar la raíz de esta primera alienación: la verdadera emancipación de las alienaciones más radicales será necesaria para que la primera emancipación sea definitiva. Ya veremos, efectivamente, que al liberarse de la religión por intermedio del Estado, mediante la proclamación del Estado ateo, el hombre no se libera más que por un intermediario; es decir, traspone y sublima su ser que casi ha vuelto a hallar, al Estado, y no conserva “nada” para sí mismo; o sea que no conserva más que su limitación. El hombre se halla, pues, inmediatamente alienado de nuevo: “Igual que Cristo es el intermediario a quien el hombre carga con toda su divinidad, con toda su limitación religiosa, el Estado es el intermediario a quien el hombre carga con toda su humanidad, con toda su limitación humana.” Igual que antes teníamos una contradicción “religiosa”, ahora tenemos la contradicción “laica” entre el ciudadano y el hombre privado. Pues bien: el hombre privado, el burgués, el hombre del dinero, es el judío: habrá que atacar la raíz del mal, por lo tanto, al nivel del cristianismo secularizado y judaizado. La contradicción religiosa no era más que una expresión, más que un “fenómeno” de la contradicción laica. Al sentirse dividido en ciudadano y hombre privado, el hombre proyectaba su división a una esfera superior y abstracta, la religión. Como ésta era a su vez una contradicción con respecto al Estado, el hombre proyectaba su ser por segunda vez, para encontrarle coincidiendo en una nueva esfera abstracta e irreal, el Estado cristiano.

Crítica de la situación de separación de la Iglesia y del Estado.

Pero, si hemos visto cómo se efectúa el paso de la religión privada a la religión pública o al Estado cristiano, e inversamente cómo se efectúa la reducción del Estado cristiano a la dualidad Estado profano y religión privada, todavía no hemos demostrado claramente cómo se efectúa el paso de la vida política alienada a la proyección en religión privada, e inversamente cómo se efectúa la reducción crítica de la religión privada a la alienación política.

El razonamiento anterior anticipaba algo sobre este punto, aunque poco. Porque aún no habíamos tratado del Estado profano con ciudadanos laicos. En un principio, habíamos tratado de la coexistencia del Estado profano y de la religión privada mantenidas como realidades separadas. Si la religión no es más que “el fenómeno de la limitación laica”, la manifestación de la alienación política profana, queda por ver cómo se verifica la reducción de la situación en la cual religión y existencia política aparecen escindidas.

Empecemos, pues, por comparar la situación del Estado cristiano con la de la separación de la Iglesia y del Estado o, si se prefiere, con la de la separación del Estado profano y de la religión privada. Notaremos desde luego que este aspecto del pensamiento de Marx no es más que una generalización de su primera crítica, que atacaba una situación particular respecto a su tiempo. Este ofrecía pocos Estados análogos al Estado cristiano prusiano. Tampoco, en nuestros días, hay muchas realidades políticas semejantes al Estado cristiano germánico de Federico Guillermo IV, cuya doctrina elaboró J. Stahl. Por el contrario, hay gran número de Estados en los cuales, en mayor o menor grado,

se ha realizado la separación entre la existencia profana del Estado y la religión privada. La existencia de concordatos entre la Iglesia católica y ciertos gobiernos no cambia nada en este hecho. Por el contrario, el contenido de los concordatos le sirve en general de confirmación: rara vez suponen privilegios propiamente religiosos en la vida profana, y en general no menoscaban el principio de la igualdad de derechos de los ciudadanos.

¿Cuál era la situación del Estado cristiana? La de un Estado que según opina Marx, se niega a sí mismo como Estado y como “cristiano”, ya que el principio religioso, el principio de separación de consigo mismo, de renunciación y de resignación, está en contradicción con la existencia política: “El Estado que sigue siendo teólogo, que profesa aún oficialmente el Credo del cristianismo, que todavía no se ha atrevido a proclamarse Estado, aún no ha conseguido expresar, en forma profana y humana (in weltlicher menschlicher Form), en su realidad de Estado, la base humana de la cual el cristianismo es la expresión trascendente (deren überschwenglicher Ausdruck das Christentum ist); el Estado que se llama cristiano es sencillamente un Estado inexistente; en efecto, lo que puede realizarse en las creaciones vivas verdaderamente humanas, no es el cristianismo en cuanto religión, sino únicamente el fondo humano de la religión cristiana.” Por otra parte, nadie sale ganando con esta promiscuidad, ni el Estado, ni la religión. “El Estado llamado cristiano mantiene, por el contrario, una actitud política para con la religión, y una actitud religiosa para con la política. Lo mismo que en apariencia recompone las formas políticas, recompone también la religión en provecho de la forma 27. “El Estado bizantino era el verdadero Estado religioso, ya que en él los dogmas eran cuestiones de Estado, pero el Estado bizantino era el peor de los Estados. Los Estados llamados de Antiguo Régimen eran los Estados más cristianos, y sin embargo eran Estados de la “real gana”.

Frente a un Estado cristiano, tan infiel a lo esencial de su pretensión, ¿cuál es la situación del Estado separado de la religión? Y, puesto que la religión ya está separada, ¿cuál es, también, la situación de la religión en esta nueva condición política?

La religión pasa a ser privada, y el Estado, profano. El Estado profano o ateo es en principio la realización del Estado cristiano; es decir, la solución de su contradicción interna: “El Estado cristiano perfecto, no es el pretendido Estado cristiano que reconoce al cristianismo por base suya, como la religión de Estado, y que toma, por lo tanto, una actitud exclusiva para con las demás religiones: es más bien el Estado ateo. El Estado llamado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero en modo alguno la realización política del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo en forma religiosa, no seguirá profesándolo en forma de Estado, porque sigue manteniendo para con la religión una actitud religiosa. Dicho Estado no es la realización del fondo humano de la religión. A El Estado profano, en cambio; es esta realización.

Pero este mismo Estado ateo, que conserva aún una religión privada, es contradictorio: el ser privado del hombre está en él separado de su ser genérico. “La contradicción en la cual se encuentra el seguidor de una religión

particular con respecto a su condición de ciudadano, no es más que una parte de la universal contradicción entre el Estado y la sociedad burguesa.”

Efectivamente, no es sino en este punto cuando Marx puede denunciar claramente la ilusión de la emancipación del Estado respecto de la religión propuesta por Bauer como tránsito para la emancipación de los judíos. El Estado secolar que conserva una religión privada lleva aún en sí el signo de la alienación que había que eliminar. No ha hecho más que desplegar la dualidad contradictoria que era característica del Estado cristiano. El hombre se halla aquí alienado de dos maneras: porque tiene una religión privada separada de su existencia política, y sobre todo porque, a causa de la existencia de esta religión privada, vive dos vidas. No se ha reconciliado consigo mismo. Lleva una vida trascendente con máximas terrestres y en un mundo necesariamente terrestre: se encuentra, por lo tanto, en la misma situación que el Estado cristiano de que antes hablábamos. Esta religión que no llega a poner los pies en el suelo, y esta tierra que no se basta a sí misma, y que inevitablemente proyecta un cielo fuera de sí misma, son ambas el signo de que el hombre no se ha hallado a sí mismo. Y el Estado sigue estando tanto más alienado, ya que sus ciudadanos no son “él” y que, aun reconociéndola como Estado, no pueden otorgarle una confianza plena, que otorgan en cambio a su religión aun sin dejar, sin embargo, de vivir políticamente. Por muy profana que sea este Estado, no conoce al hombre más que como ente general y abstracto, más que como un “súbdito” o un ciudadano; es decir, como un ser religioso o “traspuesto”, y nunca como un hombre concreto, como un “éste”, con sus necesidades o sus aptitudes. El Estado sigue, pues, siendo “religioso” de rechazo, mientras sigan coexistiendo el Estado y la religión privada.

Porque, aparentemente, el hombre encuentra su universalización en el Estado que le constituye como ciudadano, con esta igualdad de derechos que el Estado cristiano no permitía; pero al mismo tiempo, el hombre conserva un sector privado, y este sector privado es religioso; es decir, que todo lo que aparecía en el Estado, se repite de hecho en el hombre separado del Estado. Lo universal debería estar en el campo del Estado, y lo particular en el campo del individuo. Pero, ya que estas dos realidades están separadas, el Estado sigue teniendo algo de particular o de empírico, en comparación con el hombre privado que proyecta su verdadera universalidad en la religión.

El signo de la deficiencia del Estado ya no es, como más arriba se decía, la presencia de la religión dentro de él, sino que la separación de la religión respecto del Estado es lo que pone más claramente de manifiesto el vicio radical del Estado, el vicio radical de la religión, lo cual es aquí equivalente.

La tentativa del Estado cristiano no era más que una alienación secundaria para evitar la separación entre el Estado y la religión. El régimen de separación no se parece en nada a una síntesis armoniosa. De hecho, el Estado es en él mera ilusión, más ilusión todavía que lo era en el Estado cristiano germánico, en el que su esencia, la idea racional de libertad, se veía obnubilada por la particularidad de los privilegios religiosos.

¿De dónde viene esa escisión radical en la existencia del Estado profano que conserva la religión privada? ¿De dónde viene, en otras palabras, la religión, que se opone al Estado como ente todopoderoso y, en el fondo, hostil? De que en realidad, este Estado en el que surge la religión -dirá Marx-, es un Estado muy mala y comprende en sí una alienación más profunda aún que las que hemos venido denunciando.

De nada sirve suprimir la religión del Estado, como pretendía, Bauer, si no se suprime la religión privada, porque éste es el verdadero signo de la división. Pero de nada sirve-añade ahora Marx-, querer suprimir toda religión, incluso la privada, si no se suprime el fenómeno más general que es la escisión entre la existencia pública y la existencia privada del hombre, o entre el individuo y el ente genérico, escisión de la cual la religión no es más que la expresión derivada.

En efecto, el Estado en general, el Estado democrático y liberal, es en sí una especie de religión, es el fundamento de la religión. "Religiosos, los miembros del Estado política lo son por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política, religiosos, lo son en el sentido de que el hombre considera como vida suya verdadera la vida política situada más allá de su propia individualidad; religiosos, lo son en el sentido de que la religión es aquí la expresión de lo que aleja y separa al hombre del hombre. Cristiana, la democracia política lo es en el sentido de que el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, es en ella un ser supremo; pero este hombre, no es ni el culto ni el social, sino el que ha sido corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, y se ha perdido para sí mismo, alienado, colocado bajo la autoridad de condiciones y elementos inhumanos: en una palabra, el hombre no es todavía un verdadero ser genérico. La creación imaginaria, el ensueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero del hombre en cuanto ser absolutamente distinto del hombre real, en la democracia todo esto pasa a ser realidad concreta y ofrece una máxima sealar 31." Puesto que por lo tanto el Estado es finalmente religión, o fundamento de la religión, es al Estado al que hay que criticar. Incluso en el seno del Estado aparentemente emancipado, la religión subsiste en sus raíces: «La emancipación del Estado de con la religión no es la emancipación del hombre real de con la religión... Por lo tanto, no decimos a los judíos, siguiendo a Bauer: no podéis emanciparos políticamente sin desligaros completamente y absolutamente del judaísmo. Más bien les decimos: es porque no podéis emanciparos políticamente sin desligaros completamente y absolutamente del judaísmo, por lo que la emancipación política en sí no es la emancipación humana". El judaísmo, lo mismo que el cristianismo, tienen su origen remoto en determinada condición política que habrá que analizar y denunciar.

II.-LA CRITICA DE LA ALIENACIÓN RELIGIOSA EN GENERAL²

² Véase Lucien HENRY, Les grands textes du marxisme sur la religion, Editions Sociales Internationales, París, 1936; y, del mismo autor, Les origines de la religion, E. S. L., 1935.

Sigue habiendo una dificultad en el razonamiento que acabamos de exponer. Cuando Marx ha preguntado que, de dónde viene la escisión radical entre la religión privada y el Estado, ha contestado: del Estado. ¿No sería posible responder que viene de la religión misma, considerada como realidad natural y constitutiva del hombre? Es fácil comprender que la posibilidad de esta respuesta, por sí sola, dejaría caduca toda la lógica de Marx. Ya veremos justamente más tarde que esta respuesta puede hacerse y debe hacerse. Pero Marx ha previsto en cierto modo esta objeción, presentando una crítica de la religión en general que, desde su punto de vista, impide la escapatoria anterior: si el fenómeno religioso no es más que una ilusión, como se esforzará en demostrar, es inútil buscar en él la verdadera causa de la escisión misma del Estado donde hay que buscarla.

Pero ¿cómo llega Marx a eliminar el carácter natural y constitutiva del fenómeno religioso en "el hombre"?

En las dos etapas de la argumentación referentes al Estado cristiano: contradicción entre religión y Estado en el seno del Estado cristiano, y contradicción entre religión privada y vida pública (preparando la contradicción más general entre vida privada y vida pública), el objeto central de la crítica ha seguido siendo la naturaleza misma de la religión y del modo de existencia religiosa. Hay, pues, que precisar de manera general la naturaleza del mecanismo de la alienación religiosa según Marx. Para él, en resumen, se trata de descubrir la verdadera esencia del fenómeno religioso.

Hasta aquí, ya ha aparecido la religión como la proyección fuera de sí de un yo que se encuentra dividido consigo mismo en las condiciones de lo real: de ahí viene el Estado cristiano que el hombre se fabrica para escaparse de la ruptura entre religión privada y vida pública, y de ahí viene igualmente la religión en general (y asimismo por la tanto la religión privada), que el hombre se fabrica para escaparse de la contradicción de lo público, y de lo privado, de su ser individual y de su ser genérico. Esta proyección que hace: el hombre de su ser genérico hacia un más allá, es lo que constituye la religión.

El fenómeno puede tomar la forma de la resignación (conciliación en un más allá) o la de una justificación de las formas políticas y sociales existentes a pesar de sus carencias (conciliación dentro de una verdad trascendente). En ambos casos, se llega a un fracaso, ya que la conciliación es abstracta, y que lo real no se ha transformado. Esto significa -y este es el punto de vista más importante-, que la esfera religiosa en sí misma es una esfera de división y de miseria. Esta división se expresa en la situación del hombre frente a Dios, en el problema de la salvación, en el problema de las relaciones de lo finito y de lo infinito. La religión es toda ella "distancia". De modo secundario, al mismo tiempo que se da la división en el seno de la religión, aparece también en forma de contradicción entre el mundo ideal de la religión y el mundo real. La división en el propio mundo religioso, y a la vez contradicción mantenida entre el mundo religioso y lo real, constituyen la alienación religiosa. En este sentido, la religión es evidentemente para Marx un fenómeno coextensivo al de la alienación religiosa: dondequiera que haya religión, hay alienación. Inversamente, en

todos los sitios en que Marx encontrará después signos de la alienación del hombre, se verá llevada a hablar de religión, como si reconociese, a pesar de sus afirmaciones explícitas, cierta primacía, cierto carácter fundamental a la forma de alienación religiosa. La religión es para él la forma misma de la alienación. Ya hemos visto la religión bajo la forma del Estado democrático, y después veremos la religión o el fetichismo del dinero al nivel de las relaciones económicas humanas.

Conviene examinar sucesivamente las formas de la alienación religiosa descritas por Marx (resignación y justificación), y luego - los caracteres que distinguen su crítica religiosa de la de sus predecesores, especialmente Feuerbach; y finalmente, el alcance de la crítica marxista de la alienación religiosa.

Previamente, se impone una observación sobre la génesis de esta actitud crítica respecto de la religión en el espíritu de Marx. A pesar de su educación en un ambiente racionalista, y a pesar de la ausencia de crisis religiosa en su juventud, no parece que Marx haya tenido conciencia exacta de la existencia de una alienación religiosa antes de sus primeros contactos con el hegelianismo. Aun subrayando fuertemente la autonomía de la naturaleza y del hombre, no parecía que, hacia 1835, rechazase la existencia de una dependencia esencial del hombre y de los seres del mundo con respecto a un Dios, desde luego harto abstracto y pálido. En un ejercicio redactado a la edad de diecisiete años, escribía lo siguiente: "Es la propia naturaleza la que ha prescrito al animal el campo de actividad en el que debe moverse, y éste lo recorre tranquilamente sin experimentar la necesidad de salirse de él, sin sospechar ni siquiera que haya otro. Al hombre también, la divinidad le ha fijado un fin general: el perfeccionamiento de la humanidad, y su propio perfeccionamiento. Pero al hombre le ha dejado el cuidado de buscar los medios necesarios para alcanzar este fin. Le ha confiado la tarea de escoger el lugar que le conviene más en la sociedad, y desde la cual podrá elevarse mejor, trabajando asimismo por elevarla 34." Este texto nos muestra al joven escalar que aún ignoraba por completo la filosofía hegeliana y crítica. En cuanto descubra ésta, le llamará la atención la contradicción que constituye el modo de existencia religiosa.

Los modos de la alienación religiosa.

La primera forma de la alienación religiosa es la resignación. La moral religiosa contradice las tendencias del individuo natural: "El cristianismo ha querido librarnos del dominio de la carne y de las "ansias excitantes", por la única razón de que nuestra carne y nuestros deseos son, según él, cosas extrañas a nosotros mismos. No ha querido librarnos de nuestro destino natural más que porque estimaba que nuestra propia naturaleza no nos pertenece. Puesto que yo mismo no soy naturaleza, mis deseos naturales, mi ser natural entero no me pertenece -esto es todo lo que el cristianismo nos enseña-; y entonces toda determinación por la naturaleza, lo mismo por mi propio cuerpo natural que por la pretendida naturaleza exterior, aparece como una influencia extraña, como una traba y una violencia que me son impuestas. Desde luego, el cristianismo no ha conseguida nunca... librarnos del dominio de los deseos; se limita al

simple imperativo moral que no produce prácticamente efectos 35.” La moral cristiana es la expresión de la disociación del hombre consigo mismo, con su naturaleza y con la naturaleza, disociación hipostasiada en un imperativo moral, que por otra parte se queda vano y no se traduce en lo real. Es una evasión y no ataca la causa de la disociación de la que es el reflejo. Se predica el rechazar la naturaleza para evitar atacar las condiciones de la escisión de con la naturaleza. Y, como estas condiciones no se transforman en sí mismas, la repulsa (es decir, la moral), que ya es contradictoria de por sí, sigue estando en contradicción con lo real. “Para que un deseo pueda “fijarse” o desaparecer, para que llegue a dominarnos completamente- lo cual, desde luego, no excluye el progreso-, es necesaria que las condiciones materiales se presten a ello. Son estas malas condiciones terrestres las que deben permitirnos satisfacer ese deseo de modo -normal, y desarrollar en nosotros una totalidad de deseos. Para llegar a ello, es necesario que el medio ambiente en que vivimos nos ofrezca la posibilidad de ejercer una acción omnilateral, y realizar así todas nuestras disposiciones 36.” La moral cristiana se contenta con predicar la supresión de las inclinaciones naturales, puesto que sigue la línea de mayor pendiente y no se esfuerza efectivamente en reconciliar al hombre con su naturaleza y con la naturaleza. Moral de la resignación. Ya se da aquí algo de la crítica que Nietzsche dirigirá más tarde a la moral de los cristianos.

Pero el cristianismo es al mismo tiempo una justificación trascendente de las injusticias sociales. Sus principios sociales tienen tan poco valor como su moral. Sirven para hacer que se apruebe toda la inhumanidad de la condición humana. Al mismo tiempo, a causa de su impotencia para transformarla, les contradice esta misma condición del hombre. “Los principios sociales del cristianismo han justificado la esclavitud clásica, han glorificado la servidumbre medieval, y cuando, hace falta, saben aprobar la opresión del proletariado, aunque con un aire un poco contrito. Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase dominada, y para esta última, se contenta con formular piadosamente el deseo de que la primera sea caritativa. Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la compensación... de todas las infamias, y justifican de este modo la perpetuación de esas infamias sobre la tierra. Los principios sociales del cristianismo declaran que todas las infamias cometidas por los opresores contra los oprimidos son el justo castigo del pecado original a de otros pecados, o bien que son pruebas impuestas por el Señor, en su infinita sabiduría, a las almas salvadas. Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio a sí mismo, el rebajamiento la sumisión, la humildad; en resumen, todas, las cualidades de la canallería. El proletariado que no se deja tratar como canalla necesita mucho más su valor, su respeto a sí mismo, su orgullo y su amor a la independencia, que no su pan. Los principios sociales del cristianismo son solapados, y el proletariado es revolucionario 37.” Marx insiste repetidas veces en la idealización por medio de la cual la religión permite la conservación de los males sociales de la actualidad. Desarrolla en particular el tema de la teoría penal “celeste”. La teoría de las recompensas y de los castigos, en su aspecto terrestre, es la panacea de la sociedad burguesa, dividida en clases, que necesita dar una justificación jurídica del trato que impone a los que oprime. Pero esta teoría penal no basta, y como especialmente no les basta a los proletarios castigados,

se les ofrece a modo de compensación la esperanza en una justicia más total en el más allá. Véase, por ejemplo, el admirable burgués de Eugène Sue, el que rehabilita a las prostitutas y explica a los cocheros las razones de la jerarquía social. Marx le ha sacado a escena en *Die Heilige Familie*: “M. Rodolphe -dice- nos descubre la nueva teoría que mantiene el estado actual de la sociedad mediante la recompensa de los buenos y el castigo de los malos. Considerada desde el punto de vista no crítico, esta teoría no es en resumen más que la teoría de la sociedad moderna, que rara vez deja de recompensar a los buenos y de castigar a los malos. Qué paco sentido crítico demuestra, frente a este misterio descubierto, ese pobre y vulgar comunista Owen, que ve en la pena y recompensa la consagración de las diferencias sociales, y la expresión perfecta de una perversidad social... Desde un punto de vista no crítico, por el contrario, se ha idealizado simplemente la teoría terrestre en la teoría criminal celeste; del mismo modo que, en la teoría de las recompensas celestes, no se hace más que idealizar la teoría terrestre. Si la sociedad no recompensa a todos los buenos, es un hecho inevitablemente útil para que la justicia divina tenga de todos modos alguna ventaja sobre la justicia humana.”

La religión es el complementa celeste de una sociedad opresiva, pero que conserva inconscientemente algo de mala fe, y recurre a una justificación trascendente de la escala de valores y de la jerarquía de la opresión que ha instituido. Es éste un tema de que se ha apoderado el marxismo corriente. Por otra parte, los mejores pensadores de la tradición marxista han ahondado sin cesar en él. Lenin escribía lo siguiente a Gorki en 1913: “La idea da Dios siempre ha adormecido y acallado los “sentimientos sociales” sustituyendo lo vivo por lo que está muerta, y ha sido siempre la idea de la esclavitud (de la peor, la esclavitud sin mañana). La idea de Dios no ha “ligado nunca al individuo con la saciedad”, sino que siempre ha ligada a las clases oprimidas por la fe en la divinidad de los opresores.” La religión es un “apio para el pueblan; toda religión justifica el estado social que la ha engendrado, y lo mismo que el idealismo, su aliado, ofrece un reflejo de la realidad deformado y falsa.

Marx y sus antecesores era la crítica de la religión.

Par lo tanta, puesto que predica la resignación, la religión en sí no puede ser más que la expresión, en el plano de lo ideal trascendente, de las contradicciones de lo real. Puesto que la religión es resignación, o sea división legalizada, consagrada, necesariamente habrá en lo real una división, que motiva el nacimiento de la necesidad de religión. El hombre aliena su ser a una segunda potencia en el mundo falso de la religión, porque está ya efectivamente alienada, separado de consigo mismo. Pero la vanidad de la religión aparece inmediatamente en la ineficiencia de la conciliación que se ha intentado, y esta comprobación es el punto de partida de la denuncia de toda la inhumanidad de lo real: “La religión es la teoría general de este mundo, su compendio filosófico, su lógica con forma popular, su pundonor espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento solemne, su razón general de consuelo y de justificación. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no tiene realidad verdadera. La lucha contra la religión es, pues, de rechazo, la lucha contra este mundo, del cual la religión es

el aroma espiritual 39.” Separado de consiga mismo, el hombre vuelve a proyectar ese ser separado, para deshacerse de su propia miseria, a un universo religiosa: esta proyección no es más que una alienación. Esa es la esencia de la religión. Justificación, consuelo, simple expresión de una división más profunda, la religión, en una palabra, es una ideología; es decir, la representación justificativa y engañosa de una realidad desgarrada. En este sentido, la religión es el opio para el pueblo, para las masas, que sufren el desgarramiento fundamental, el de las relaciones económicas, en un grado mucho más grave que los demás hambres. Pero los explotadores, que se aprovechan de la miseria económica del pueblo, no necesitan menos de la religión. Para los unos, quizás sea más bien un consuelo, un narcótico, y para los otros es más bien una justificación, un narcótico de la conciencia en este caso.

Pero Marx no era el primero que llegaba a la crítica radical de la religión. Por lo tanto, no se puede dejar de lado a lo que le separa de sus antecesores. ¿Cuál era la actitud fundamental de éstos?

Sin duda alguna, el origen de toda la crítica de la religión, en el siglo XIX está en Hegel. Quizás se siga discutiendo mucho tiempo para saber si fue “ateo” a “antropoteísta”. Esta discusión imparte poco, y apela sin duda a una distinción que no puede menos de rechazarse en el seno de una filosofía dialéctica. Lo que es indiscutible es que Hegel ha pretendido revelar el contenido racional de los dogmas, y reducir las actitudes religiosas, que no son más que “representaciones”, al concepto racional. Recordemos también cómo Hegel, en sus escritos de juventud, atacaba al cristianismo de su tiempo, acusándole de haberse “judaizado”, a diferencia de Cristo: según él, el cristianismo habría restablecido las formas judías -de la separación del hombre de con la naturaleza y con la sociedad, separación cuyo prototipo es Abraham marchándose de Ur en Caldea (El espíritu del cristianismo y su destino, Vida de Jesús, etc.). Sin duda, Hegel entendía con ello dar una justificación del cristianismo, pero purificándole de todos los elementos de “positividad” que lo enturbiaban: Tocaba así todas las formas de la vida religiosa exterior, la moral y el culto. La obra hegeliana, por lo menos, se quedaba ambigua. Eso es lo que debería demostrar la historia. Un ala derecha se desgajó del tranco de la filosofía del maestro, y se dedicó firmemente a justificar la ortodoxia protestante recobrada gracias a los esfuerzos de reformadores como Schleiermacher. Pero al mismo tiempo se formó un ala izquierda, que no tuvo preocupación más urgente que la de entregarse a una crítica radical de las dogmas, de su “positividad”, en nombre de las exigencias del concepto o de la conciencia.

El primero fue Strauss, con su Vida de Jesús (1835). Se esforzaba en reducir el cristianismo a un mito creado por los cristianos: “El Hombre-Dios es la humanidad.” Lo mismo había dicho Hegel. Lo que quería Strauss era eliminar todo lo que podía hacer que el cristianismo fuese una religión verdaderamente “histórica”, establecida sobre un hecho histórico divino.

Bauer, por su parte, fue primero defensor de la ortodoxia en la querrela que se promovió en torno a las tesis de Strauss. La emprendió al mismo tiempo con Hegel, a quien consideraba como formalmente ateo. Acusaba al pensamiento hegeliano de destruir todo concepto de sustancia para llegar a la “conciencia de

sí mismo” únicamente. Pero pronto emprende a su vez una crítica del cristianismo en *Das entdeckte Christentum* (1841) y en la *Crítica de los Sinópticos* (1843). Ya no reduce, como Strauss, el cristianismo histórico a un mito de la conciencia, sino a un sincretismo motivado por condiciones históricas dadas. El cristianismo es un producto teológico artificial, resultante de la decadencia de la libertad política en el mundo romano. Bauer emprende la tarea de demostrar no ya la humanidad del cristianismo, sino su inhumanidad, su oposición a todo lo que es naturaleza en el hombre. El cristianismo es para él «la desgracia del mundo». Ya estamos cerca de Marx. Pero al mismo tiempo seguimos muy cerca de Hegel, para quien el cristianismo había pasado a ser legalismo judaizante, escisión de con la naturaleza.

Al lado de Strauss y de Bauer, hay que citar además a Ruge, el amigo de Marx, para quien el cristianismo se reduce a una antropología, lo cual está ya en la línea de Feuerbach.

Este acaba de proclamar, en sus *Principios de la filosofía del porvenir*, que «la nueva filosofía hace del hombre-incluida la naturaleza, base del hombre-su objeto único, universal y supremo. La antropología, incluida en ella la fisiología, pasa, pues, a ser la ciencia universal 40.” Será, por la tanto, en el hambre donde se descubrirá también el secreto de la religión.

Nacido en 1804 y muerto en 1872, Ludwig Feuerbach había recibido una educación protestante, y había estudiado durante dos años en Berlín la filosofía de Hegel. Una vez terminados sus estudios, se había consagrado a la reflexión solitaria y a la preparación de sus obras. Ya antes de los *Principios de la filosofía del porvenir*, que aparecieron en 1843, como continuación de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842), Feuerbach había emprendido la tarea de criticar a la religión. Sus dos obras más importantes en este campo son: *Das Wesen des Christentums* 41 y *Das Wesen der Religion* 12.

A la luz de su humanismo radical y exclusivo es como hay que comprender la crítica de la religión que hace Feuerbach. En efecto, no trata de manera diferente a los objetos de la creencia religiosa, y a todos los demás objetos presentados al hombre. He aquí cómo entiende las relaciones del sujeto y del objeto: “Lo que subjetivamente -es decir, visto desde el hombre -tiene el significado de ser, de la esencia, tiene el mismo significado visto desde el objeto; es decir, en la realidad. El hombre no puede elevarse por encima de su naturaleza real. Las cualidades que atribuye a los individuos producidos por su imaginación son extraídas siempre de su propia naturaleza, y no son en realidad más que su imagen 43.” Desde luego, esta inmanencia total del hombre es lo que motiva que para Feuerbach, el hombre es un ser genérico, identificado con la humanidad de la que lleva dentro de él la imagen, y con la cual se une más efectivamente por el amor.

Las relaciones del hombre con la naturaleza y con los demás hombres dan el modelo de las relaciones del hombre con los seres divinos: “Lo que ya hemos dicho hasta aquí de modo general, incluso cuando se trataba de cosas exteriores, sobre la relación del hombre con el objeto de su pensamiento y de

sus sentimientos, se aplica sobre toda a las relaciones del hombre con el objeto de la religión 44.” El objeto de la religión no es, pues, más que una imagen del hombre. Es, sin duda, un objeto muy cercano al hombre, muy íntimo suyo; Feuerbach no lo niega, haciendo alusión a textos expresivos de San Agustín, pero por eso mismo la religión no es nada fuera de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo: “La religión es la conciencia primera, pero indirecta, que el hombre tiene de sí mismo; por lo tanto, la religión precede en todas las cosas a la filosofía. El progreso histórico de las religiones consiste en que estas últimas ven como subjetivo y humano lo que las primeras contemplaban como objetivo y adoraban como divino 45.” Feuerbach, desde luego, no pretende presentar su propia tesis atea sino como la conclusión natural de la evolución de las religiones, que tienden a devolver al ser divino a una conciencia del hombre “directa”. Se esforzará, por lo tanto, en reducir todas las actitudes religiosas, todas las creencias, a actitudes humanas traspuestas. Es todo el objeto de sus grandes obras.

Pero ¿por qué la conciencia del hombre, en lugar de ser directa, es en un principio indirecta? Por la respuesta a este problema es por lo que Feuerbach se acerca más a Marx, porque plantea la cuestión de la necesidad de explicar la que ya llama, como más tarde la hará Marx, la alienación religiosa. ¿Por qué el hombre aliena así la mejor de sí misma en un mundo ilusorio? La respuesta es que el hombre, verdadero ser genérico, que lleva en sí la imagen de la humanidad, no lo es aún más que en potencia. Por ahora, su ser genérico sigue siendo distinto de su ser individual: “Nuestra tarea -escribe Feuerbach -es demostrar que la distinción entre lo que es humano y lo que es divino no es más que ilusoria, que no es más que la distinción entre la esencia de la humanidad, entre la naturaleza humana y el individuo; y que, por consiguiente, el objeto y la doctrina del cristianismo son humanos y nada más 46.” La religión es humana en un sentido doble: es el reflejo de la humanidad, pero también es el reflejo de una condición humana de escisión entre la esencia genérica y el individuo. La religión, o por lo menos la religión cristiana, es en realidad el conjunto de las relaciones del hombre consigo mismo; es decir, con su ser genérico aún no integrado, sino sólo presentado, que el hombre idealiza en un mundo ilusorio: “El ser divino no es nada más que el ser del hombre liberado de los lazos y de los límites del individuo; es decir, de los lazos del cuerpo, de la realidad, que este ser objetiva, o sea que la contempla y la adora como un ser aparte. Todas las determinaciones de la esencia divina son, por consiguiente, determinaciones de la esencia humana 47.”

Para Feuerbach, el hombre se pone en Dios, proyecta su ser genérico en el ser divino: el ser divino es, por tanto, la réplica exacta del hombre. Le basta al hombre con recuperar esa substancia suya proyectada e hipostasiada para que aparezca el verdadero humanismo. La alienación no era en el hombre más que una escisión entre el mundo de la tierra y el mundo de lo divino, o mejor dicho, la trasposición del primero en el segundo. Es el hombre el que está traspuesto en Dios, pero no quiere decir ello que el hombre profano sea en sí un ser divino dividido y alienado. Porque al recuperar su ser perdido en Dios, recupera completa y definitivamente su ser genérico que tendía a separarse de él. Es un hombre sano y bien constituido el que se trasponía en la religión, y no un hombre ya herido.

La reconciliación de lo religioso y el hombre individual le basta, pues, a Feuerbach: se verifica en forma de una reconciliación del hombre con la "humanidad". Ahí se para el progreso de la filosofía de Feuerbach, mientras que Marx, que ha entrevisto la división que hay en el seno mismo de la actitud religiosa, llega a preguntarse la razón de ella, y a buscar sus raíces en una división en el seno de la situación del hombre individual.

Inmediatamente se ve lo que separa a la crítica marxista de la alienación religiosa, de la que ha realizado Feuerbach. Este se queda satisfecho con haber denunciado intelectualmente la alienación religiosa-ya que para él la religión no es más que la proyección del ser del hombre en un mundo ilusorio, operación puramente intelectual-, pero no explica verdaderamente qué es lo que pone en marcha este mecanismo intelectual de proyección. Inversamente, no hace más que postular su supresión en nombre de un mero imperativo, el de la unidad del ser individual del hombre y de su ser genérico.

Los caracteres propios de la crítica marxista de la religión. Para comparar a Feuerbach con Marx, no basta con decir que en Feuerbach la alienación no está más que descrita, pero no explicada. En realidad, en Feuerbach, la alienación también está explicada, pero-y ésta es la diferencia esencial no está reducida. Porque la explicación por sí sola no lleva a la reducción de la alienación religiosa. Nada, a no ser un postulado a priori de humanismo, le permite a Feuerbach el hacernos pasar de la conciencia "indirecta" del hombre a su conciencia "directa". Para Marx, en cambio, como la alienación religiosa en sí y por sí es una situación insostenible y contradictoria, exige que nos ocupemos de la resolución efectiva de la contradicción.

Feuerbach ha vuelto a traer a Dios sobre la tierra, pero ha conservado un dios, una realidad de tipo religiosa. El hombre, de quien ha hecho el centro del mundo, es tan ideal como la categoría religiosa del Dios de los cielos, y está separado en igual medida del hombre real, a pesar de lo que decía Feuerbach. Este es, a los ojos de Marx, un "teólogo crítico", pero un teólogo. Los "teólogos críticos" son incapaces de coronar la verdadera tarea crítica.

Feuerbach, en el fondo, habla de una ilusión, pero no nos da cuentas de esta ilusión. Marx admitirá también que la religión es una ilusión, pero no una simple ilusión intelectual: para él, la religión es un modo de la existencia humana intrínsecamente falseada. No es, pues, solamente un mundo ideal separado del mundo real del hombre, sino que es, a su manera, un mundo real, esencialmente caracterizado por la división y la alienación. Y como en el mundo mismo de la existencia religiosa hay tal división, tal contradicción, tal miseria, es por la que Marx se niega a ver en ella el verdadero fundamento de lo real. Ya hemos planteado más arriba la cuestión de saber si la religión, y no el Estado, podría ser la causa de las alienaciones observadas en el Estado cristiano, o más bien en el hecho de la separación entre el Estado profano y la religión privada. Pero esta suposición descansaba sobre la hipótesis de una religión que, aunque engendrando una alienación en el mundo político, no por ello sería menos en sí y fundamentalmente una conciliación real del hombre, en función de la cual la alienación en lo político-religioso no tendría más que un

carácter provisional y accesorio. Una realidad plenamente fundamentada y plenamente conciliada engendraría una realidad alienada en parte. Esta alienación se recuperaría en la conciliación efectiva suprema. En este caso, no hay necesidad alguna de buscar más profundamente en el interior del mundo político mismo la fuente de las alienaciones, como lo ha propuesto Marx.

La respuesta de Marx ante esta solución es, como acabamos de verlo, que dicha realidad religiosa plenamente conciliada no existe: porque la división es esencial al modo de existencia religioso, el cual, por consiguiente, se muestra ilusorio, lo mismo que es ilusorio toda universo en el cual el hombre proyecta su esencia no conciliada (el Estado, la "sociedad", etc.). La religión no se le ha revelada a Marx en un principio como ilusión, a diferencia de lo que pensaba Feuerbach, sino que se le ha revelado en un principio como modo de existencia concretamente dividida, inconciliada. Por ella, secundariamente, es también ilusoria.

En efecto, la faz bajo la que se le aparece lo esencial de la experiencia religiosa, del modo de existencia religioso, es la miseria religiosa. El hombre religioso no se siente seguro ni mucho menos, sino que está más bien inquieto; se halla frente al Infinito, frente a Dios, que crea, juzga, condena y destruye. El sentimiento de la criatura ante el Creador, la humildad, son estados de abyección, de división de consigo mismo, de pérdida radical de sí mismo: La religión coloca al hombre en un Paraíso, sí, pero en el seno de la religión (ese mundo proyectado) el ser del hombre no se halla sino en una verdadera miseria. Esta no ha ganado nada con llegar a ser "celeste".

Esta vida religiosa que no es más que miseria y que es, por lo tanto, intrínsecamente división, no puede ser fundamento de lo real. Su realidad es demasiado digna de lástima para hacernos soportar de buena gana las alienaciones del mundo político-religioso. Hay que invertir las palabras de San Pablo: la "gloria" miserable del cielo religioso no puede servir de compensación a nuestros sufrimientos terrestres. No busquemos, pues, en la religión, la razón de las alienaciones observadas. Es en la situación de un mundo profano alienado en sí donde hay que buscar la solución: "La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, del mismo modo que es el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo."

Al eliminar así a la religión como fundamento constitutivo de la realidad social y política entera, Marx, desde luego, toma la religión en serio. Va a buscar, en un nivel más profundo de lo real, una realidad verdaderamente constitutiva que sea el principio de la conciliación que la religión pretende ser, sin serlo efectivamente en ningún grado. Porque, desde luego, si la religión se hubiese revelado como verdadera conciliación, como mundo del reposo y de la satisfacción, y no como mundo de la "miseria", hubiésemos hallado en ella la explicación de la alienación (su causa), y a la vez la supresión de esta alienación transitoria. La verdadera explicación de la alienación no puede ser más que la realidad fundamental en la cual queda suprimida. Habiendo recusado al mundo religiosa como explicación y como conciliación, Marx se

encuentra verdaderamente obligado a pedir cuentas de una alienación, que desde ahora ya es doble, la del mundo político-religioso y la del modo de existencia religioso en sí. Y no cejará en su regresión crítica, hasta que no haya encontrado una realidad en la cual la alienación se explique y se suprima a la vez. Ya que no es la religión, ¿será el Estado?

Lo que sí es desde luego cierto, a causa de la naturaleza del modo de existencia religioso, es que la religión, al no servir de fundamento a lo real como pretende hacerlo, no es más que abstracción e ilusión. Por lo tanto, Marx saca las mismas conclusiones que Feuerbach, y al mismo tiempo llega más allá. Si la religión no le sirve de fundamento al hombre, inversamente tiene que ser un producto del hombre: "El fundamento da la crítica religiosa-dice Marx-es éste: el hombre hace la religión, no es la religión la que hace al hombre 49." Pero el hombre que elabora la religión no es un ser que podría, sin grandes esfuerzos, entrar en posesión de sí mismo, no es un ser que en el fondo ya está conciliado consigo mismo, como creía Feuerbach. Si la realidad producida, la religión, es intrínsecamente alienación, necesariamente tiene que ser producida por un ser igualmente alienado y dividido. Y si la religión es una abstracción del ser del hombre, un modo de vida intrínsecamente abstracto, necesariamente también será abstracto, incompleto, y en cierto modo vaciado de sí mismo, el ser profano del hombre de donde surge esta representación. La religión, al ser un producto del hombre, no es, pues, un producto noble, sino una especie de subproducto. Es una "ideología" segregada por un organismo enfermo: "La religión es en realidad la conciencia y el sentimiento propios del hombre que, o no se ha hallado aún a sí mismo, o se ha vuelto a perder." Sin embargo, el ser profano del hombre, que contiene esta abstracción, no es en realidad abstracción. Si explica la alienación, también es portador de la conciliación, que aparecerá por su mediación; provisionalmente, es un ser abstracto, pero no lo es verdaderamente, ya es real incluso en su estado de división: "El hombre real no es un ser abstracto, exterior al mundo real. El hombre es el mundo del hombre, el Estado y la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia errónea del mundo, porque constituyen ellas mismos un mundo falso."

Al eliminar toda posibilidad de una explicación de la alienación política-religiosa por medio de la religión (o por lo menos una explicación que sea al mismo tiempo principio de solución y de conciliación), Marx nos remite claramente a la crítica de las alienaciones más radicales que condicionan a la vez la alienación político-religiosa y la alienación religiosa en general. Por lo tanto, no habrá verdaderamente una solución más que si la reducción emprendida partiendo de estas primeras alienaciones conduce efectivamente al descubrimiento de una alienación que sea al mismo tiempo el principio de su propia supresión, y por ende de un mundo, que sea al mismo tiempo causa de todas las abstracciones superiores, pero que, sin embargo, sea real; que sea en una palabra una abstracción en vías de suprimirse a sí misma.

En cierto modo, esta postura explica que el marxismo no sea en sí un ateísmo militante como lo era el ateísmo del siglo XVIII, que no atacaba a la religión más que en cuanto contradicción intelectual. No es denunciando la vanidad y la ilusión de la religión como lucha el marxismo normalmente contra la religión.

Pero, inversamente, la actitud del marxismo frente a la religión pasa necesariamente por esa denuncia, aunque sea insuficiente. Hay que denunciar la ilusión religiosa para atraer la atención de los hombres hacia las verdaderas causas de la alienación, si se quiere suprimir a éstas. La crítica intelectual de la religión en este sentido -pero sólo en este sentido- es, pues, inherente al marxismo. Su carácter esencial es el de constituir una invitación a seguir adelante, hasta llegar a una crítica más profunda y a una restauración del hombre que sea la verificación y la justificación definitiva de la primera denuncia de la ilusión religiosa. Tomándola así, esta crítica es esencial a la doctrina de Marx, porque es la única que permite ese progreso en la -regresión crítica que lleva a descubrir las raíces del mal: "La verdadera felicidad del pueblo exige que la religión sea suprimida en cuanto felicidad ilusoria del pueblo. Exigir que se renuncie a las ilusiones que se refieren a nuestra propia situación es exigir que se renuncie a una situación que necesita ilusiones. La crítica de la religión es, pues; en germen, la crítica de ese valle de lágrimas, del que la religión es -la aureola... La crítica de la religión desilusiona al hombre, para que piense, actúe y forme su realidad como un hombre que ha pasado a ser razonable, para que se mueva en torno a sí mismo, y, por consiguiente, en torno a su verdadero sol. La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve en torno al hombre, en tanto que éste no se mueve en torno a sí mismo."

Denunciar a la religión es cumplir una tarea secundaria y educativa, pero la conciencia marxista ha de seguir este camino. La pedagogía corriente de la adhesión al comunismo se priva difícilmente de esta etapa. Ella es la que, pone -en movimiento todo el esfuerzo radical de los filósofos y de los hombres: "La historia tiene la misión, una vez desvanecida la vida futura de la verdad, de establecer la verdad de la vida presente. Y la primera tarea de la filosofía, que está al servicio de la historia, consiste, una vez desenmascarada la imagen santa que representaba la renuncia del hombre a sí mismo, en desenmascarar esta renuncia en sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra; la crítica de la religión, en crítica del derecho, y la crítica de la teología, en crítica de la política."

La crítica y la denuncia de la religión es algo más que una etapa obligada en la pedagogía de la conciencia marxista. El hombre que ha aceptado el movimiento llevado a cabo hasta aquí, está en posesión del método, está ya metido en el engranaje de las reducciones sucesivas de las otras alienaciones que están íntimamente ligadas a la alienación religiosa. Ya no podrá pararse: "La existencia profana del error está ya comprometida desde el momento en que su oratio pro aris et focis celeste ha sido refutada. El hombre que, en la realidad fantástica del cielo donde buscaba a un superhombre, no ha encontrado más que su propio reflejo, no intentará ya no encontrar más que su propia apariencia, el superhombre, donde busca y se ve obligado a buscar su realidad verdadera 54." No sólo se ha preparado el hueco para la crítica del mundo profano alienado, sino que esta crítica está ya comenzada, puesto: que se tiene su instrumento en las manos. No olvidemos que; para Marx, la religión es el tipo mismo de toda alienación. Liberarse de la alienación en su figura típica es ponerse en la actitud que permite la liberación de todas las demás alienaciones. Lo cual indica en qué grado de profundidad estamos ya

comprometidos de este modo en el análisis marxista, a pesar de la aparente insignificancia de la crítica de la religión en la obra de Marx.

Finalmente, teniendo el método, tenemos ya la solución. Puesto que la actitud religiosa es esencialmente teocéntrica, hacia el hambre es hacia donde tenemos que volvernos resueltamente. El hombre hallado de nuevo, reconciliado consigo mismo, significará la supresión de toda alienación, incluso de la alienación religiosa. La crítica de la religión no obliga solamente al hombre a buscar su verdadero fundamento, sino que la contradicción que ha denunciado entre su ser ilusorio (Dios, verdad eterna, hombre cristiano) y su ser real, le ofrece ya en filigrana la solución. Si la religión contradice al hambre, si el hombre está alienado en la religión, es porque la verdad, el significado del mundo es, por el contrario, el propio hombre. Frente al teocentrismo de la evasión, no se puede anunciar más que el antropocentrismo del realismo. "La crítica de la religión conduce a la doctrina de que el hombre es para el hambre el ser supremo."

Esta era ya la frase definitiva de Feuerbach, pero el sentido de la expresión ha sido profundizado por Marx; porque, al hombre que es el ser supremo, aún se necesita encontrarle en su realidad y restaurarle en su verdad, llegado el caso.

Puesto que a cada paso, tanto en el análisis de las contradicciones del Estado cristiano como en el de la alienación religiosa en general, hemos comprobado la exigencia de una crítica de la política, en ese nivel será en el que tengamos que intentar captar la alienación fundamental y dar los pasos necesarios para la reconciliación. Sin embargo, habrá que dar un paso antes de llegar verdaderamente ahí. Para convencerse, basta con recordar que Marx reducía provisionalmente el Estado cristiano al Estado racional, conforme a la filosofía. Pero ¿no es la propia filosofía un mundo alienado? Marx no podía menos que dar una explicación. Por lo tanto, se ha visto obligado a hacer la crítica de la filosofía que le rodeaba, y de la que se había nutrido él mismo. Ha criticado la "ideología alemana". La crítica de la religión, al completarse, nos deja prever las principales etapas del esfuerzo de Marx: crítica de la filosofía o de las ideologías, y luego crítica del Estado.

III. -ALCANCE DE LA CRÍTICA DE LA ALIENACIÓN RELIGIOSA POR MARX

Sólo con haber llegado al término del examen de la crítica explícita de la alienación religiosa por Marx, ¿es posible medir su alcance, delimitar su valor, o incluso rebatirla?

Es evidente que el rebatirla sería posible en nombre de un, concepto del mundo extraño al marxismo o de una teología. Pero al marxista le sería fácil inhibirse, porque dicha réplica surgiría fuera de la exposición del propio marxismo. Este nos ha arrastrado al camino de la reducción de las alienaciones, que no tiene su punta de partida sino en la crítica de la religión, y cuyas primeras etapas no tendrán plena comprobación más que cuando las últimas y más definitivas se revelarán indiscutibles. Por lo tanto, parece que

haya que dejar la réplica verdaderamente pertinente de la crítica marxista de la religión para después de la exposición completa de la trayectoria del pensamiento marxista.

Pero, llegando a este punto, la dificultad se resuelve. Admitamos, en efecto, que el sistema no está aún plenamente desarrollado y comprobado. Ello no quita para que en el marxismo, el método tiene primacía respecto al sistema, y que por otra parte ambas son idénticos. Pues bien: con la crítica de la alienación religiosa, ya estamos plenamente en posesión del método, y por ende en cierto modo de todo el sistema. ¿No declaraba Marx que la “crítica de la religión conduce a la doctrina de que el hombre es para el hombre la doctrina suprema”, y más explícitamente aún, que la “existencia profana del error está comprometida desde el momento en que su oratio pro-aristóteles el focus celeste ha sido refutada”? Ya tenemos, por lo tanto, un compendio del marxismo, y si una objeción a la crítica marxista de la alienación religiosa es decisiva, el conjunto de la construcción se derrumba. No sólo no hemos de remitirnos al conjunto del sistema para juzgar su primer punto, sino que podemos juzgar todo el sistema a partir de este primer punto.

Esto aparece aún más evidente al referirse al problema del “punto de partida” de una filosofía dialéctica. Según las cánones de la filosofía hegeliana, el punto de partida viene dado desde el momento en que el filósofo empieza explícitamente a pensar: porque no hay nada fuera de esta experiencia misma, ligada íntimamente a la experiencia empírica del hombre, único punto de partida verdadero, pero que en el fondo viene dado en cualquier parte. ¿No se puede decir otro tanto de la filosofía marxista? De ello resultarían dos cosas: que su punto de partida es indiferente, y al mismo tiempo, que la elección que hemos hecho de empezar por la descripción religiosa es indiferente; y por otra parte, que una crítica decisiva del movimiento esencial del pensamiento, del método ya utilizado aquí, es una refutación de todo el sistema. Incluso se podría partir de cualquier otro aspecto de la filosofía marxista para hacer una crítica de ella sin apelación posible.

Desgraciadamente, en lo referente al marxismo se pueden hacer aquí objeciones que destruyen en parte el alcance de esta argumentación. Ya hemos insistido en el carácter esencial de la crítica de la religión, que es en cierta medida una etapa obligada de todo pensamiento marxista- y ya hemos insistido en este punto de acuerdo con el propio Marx 58 y al mismo tiempo de acuerdo con la experiencia cotidiana de la pedagogía comunista. Por otra parte, la comparación del marxismo con la filosofía hegeliana no es pertinente por completo; en efecto, a diferencia del hegelianismo, el marxismo no apela a categorías de carácter histórico, es decir, a situaciones que llevan en sí mismas en tan escasa medida toda la realidad que muy al contrario no son su abstracción viva. Únicamente el acceso eventual a una experiencia histórica total, que no viene dado de golpe, permite captar efectivamente la totalidad.

Sin embargo, esto no es verdad más que parcialmente, como ya lo hemos dejado prever. En efecto, en el plano de la infraestructura, o sea de la realidad más profunda y del universo constitutivo en el que Marx quiere introducirnos, hay verdaderamente una especie de experiencia de carácter total, incluso en

las situaciones de alienación: el proletario en su situación alienada está ya, en forma negativa e implícita, en posesión de la conciliación total y de la verdad absoluta.

De igual modo, el mundo económico capitalista; mundo alienado, participa de la conciliación que será la economía socialista, y conduce a ella necesariamente. En este plano, por consiguiente, sería imposible refutar el marxismo partiendo de cualquier aspecto, de cualquier categoría.

Pero la existencia religiosa no forma parte según Marx de la infraestructura, y aquí la asimilación a la filosofía dialéctica hegeliana en lo referente a la indiferencia del punto de partida es más discutible. La refutación de la crítica marxista de la religión no es quizá una refutación del sistema completo, en tanto que éste no se haya desarrollado plenamente. La crítica de la religión no sería, pues, un punto de partida indiferente del pensamiento marxista, ni un punto de partida “absoluto”, sino solamente un punto de partida relativo, aunque obligado. Quizás tratase Marx de evitar la primera objeción surgida en el adversario, pero de evitarla sólo como se salva un obstáculo accidental. De rechazo, el evitar este obstáculo tendría la ventaja de ponernos en el camino de los verdaderos descubrimientos; pero no a causa de la naturaleza del propio obstáculo, sino más bien a causa del movimiento de pensamiento o del método. Estos son el resultado, no de la presencia del obstáculo, sino de la prepercepción del movimiento real del pensamiento, que viene determinado por la infraestructura, y en el cual podemos participar justamente porque el hambre vive siempre dependiendo de la infraestructura. La crítica de la religión, aunque sea necesaria en ciertas circunstancias históricas accidentales, nos remitiría a un movimiento esencial, que es el único que la justifica. Hay para Marx algunas categorías que, aun siendo históricas, llevan en sí lo esencial. Son las categorías de la infraestructura. Hay otras que son históricas en doble sentido: son provisionales, secundarias o derivadas; es decir, que no llevan en sí mismas el principio de su significado pleno. Es en el movimiento mismo de su situación de proletario donde éste se libera. No es en el movimiento mismo de su situación donde se libera el hombre religioso. No se libera más que por referencia al movimiento que se efectúa en la situación del proletario.

Definitivamente, pues, en el arden de la primera crítica -aún no comprobada- de la alienación religiosa por Marx es imposible una refutación decisiva. Para decir lo mismo en otros términos, ya podemos prever que no hemos captado aún verdaderamente el nervio de la crítica marxista de la religión. Hemos de remitirnos a los desarrollos ulteriores, en los cuales se manifestarán las consecuencias del movimiento de la infraestructura expuesto por Marx, y nos llevarán a una crítica de la religión más completa, plenamente comprobada ya a los ojos del marxista. Entonces será cuando se pueda fundamentar una verdadera refutación de la crítica marxista de la alienación religiosa que, hasta ahora, encierra aún en sí más de una escapatoria.

¿Puede sacarse ya de esta discusión la consecuencia de que, en el punto en que estamos, la falsedad de la crítica marxista de la religión no entrañará la falsedad de todo lo demás de su construcción, es decir, de su denuncia de las “alienaciones” profanas? ¿Podría subsistir el marxismo sin ser el marxismo

antirreligioso que es? Es ésta una tesis tentadora para todos aquellos, especialmente los cristianos, que han tratado de conciliar el marxismo y la religión (o el cristianismo). Se habrá notado sin dificultad que esta conclusión no puede sacarse del razonamiento anterior, del mismo modo que era imposible aceptar las conclusiones de H. Desroches sobre la alternativa en que se habría hallado Marx después de la crítica del Estado cristiano. Y, si esta conclusión no puede ser aceptada, es justamente porque en esta etapa del razonamiento marxista no se puede presentar de modo decisivo una crítica de la posición de Marx respecto a la religión. Por lo tanto, es imposible criticar aquí al marxismo para aceptarle un poco más allá. Porque el marxismo, en esta primera etapa, nos remite explícitamente a su etapa ulterior. El marxista consecuente, por tanto, le prohíbe al cristiano la disociación que podría tentarle.

Inversamente, ya es posible afirmar que una crítica de las categorías marxistas de la infraestructura repercutirá directamente en el concepto marxista de la alienación religiosa. Al criticar las categorías de la filosofía económica y social de Marx, será cuando se le pueda desalojar verdaderamente de sus posiciones referentes a la religión.

Sin duda alguna, si se admitiese que la crítica marxista de la religión no es ni más ni menos que la de Feuerbach, se podría dar aquí una solución tajante. Efectivamente, es muy cómodo denunciar el postulado de Feuerbach que prohíbe al hombre la existencia religiosa en nombre de una simple exigencia intelectual de reducción del ser genérico y el ser individual del hombre a la identidad. Nada garantiza este postulado intelectual, nada asegura que coincida con la estructura real de la existencia, y que haya de encontrar aplicación en, todos los aspectos de la vida del hombre. Más aún: si se admite que la identidad es la ley de las relaciones entre el ser genérico y el ser individual, ¿cómo explicar lo real, cómo -explicar que haya podido Pácer nunca la religión? La ley del ser a la que se refiere no puede tener validez absoluta, ya que, a veces por lo menos, la contradice la experiencia.

Pero sea lo que fuere sobre este tema, ya hemos visto que desde el punto de partida, Marx se separa de Feuerbach, incluso en la crítica de la alienación religiosa. Esto aparecerá aún más claro en una comparación del pensamiento de Marx, con el de Feuerbach, al que volveremos al tratar de la alienación filosófica. La crítica marxista de la alienación religiosa no parece, por lo tanto, claramente ser susceptible de una refutación decisiva.

Sin embargo, no es más que una apariencia. Pero no podemos comprender en qué sentido es posible aquí la crítica más, que después de haber denunciado todas las tentativas inadmisibles.

El medio para la verdadera refutación consiste en corregir una gran parte de lo que se acaba de decir anteriormente. Pensábamos tener que prohibirnos toda crítica porque Marx nos remite a todo su sistema y al método, que surgirá del análisis de la infraestructura. Pero, por la misma razón, debe, decirse que su crítica de la alienación no tiene efecto, justamente, porque Marx utiliza un método inadecuado con el objeto, y que en el fondo él también postula algo de

moda gratuito. Supone que toda escisión en el hombre debe ser eliminada. No se puede encontrar la raíz de esto más que en un postulado intelectual de identidad y de inmanencia heredado de la filosofía idealista alemana, y que en un principio no tiene comprobación posible.

Es sin duda indiscutible que el espíritu humano tiende a la identidad y a la absorción de todas las contradicciones. Y en nombre de ese principio, según Marx, el modo de existencia religioso debería ser suprimido en la medida en que la religión es sinónimo de escisión y de división. Pero ¿que - significa la tendencia del espíritu humano a la identidad a través de las contradicciones y a pesar de esas contradicciones? ¿Define que el espíritu se trasciende a sí mismo sin cesar en su propio ejercicio, o que la identidad es efectivamente la estructura verdadera de lo real experimental? En la primera hipótesis, la religión conserva evidentemente un sentido. Si se apta, por el contrario, par la segunda hipótesis, se debe par lo menos hacer constar la aparición de la escisión y de la contradicción, incluso de la escisión en el plano del mundo religioso, que también es realidad histórica y experimental. Porque, ¿cómo puede contradecirse verdaderamente la estructura esencial de lo real? Marx, a diferencia de Feuerbach, intentará justificarlo invitando a tomar en cuenta alienaciones históricas. Ya volveremos a hablar de ello. Pero si las alienaciones de que se trata son históricas, ¿puede decirse que sean necesarias? Ciertamente, se puede concebir la aparición de la alienación histórica a partir de un principio de contradicción o de diferencia -que reside efectivamente en la estructura de lo real, y forma parte de la condición del espíritu creado-, pero no se puede concebir esta aparición a partir de un postulado de identidad final: lo que al final es esencial, debe serlo también fundamentalmente en el punto de partida.

Pues bien: en la religión que, históricamente, se presenta como modo de existencia humana, aparece claramente ante el ojo humano lo contrario de la identidad; se da esa escisión que Marx designa como miseria intrínseca en el modo de existencia religioso. La religión no puede aparecer, pues; más que como una aberración; es decir, como un fenómeno de excepción, incomprensible e inexplicable. ¿No dice justamente Marx que hay que suprimirla? Desde luego; pero ¿cómo suprimir aquello que no se puede captar, lo que justamente es incomprensible, lo que cae fuera de las condiciones y de las leyes de lo real y del espíritu, según las hemos establecido? Hay, pues, en la religión una realidad irreducible a las leyes que Marx supone en lo real, y su razonamiento no tiene ningún efecto sobre la religión, mundo que “no ha comprendido” y que ni mucho menos puede “reducir”: mal que le pese.

Nos encontramos aquí con un caso particular de la impasibilidad de comprender la historia par parte de un espíritu que admite un postulado de identidad final (y fundamental) e intenta aplicarla a ciertos acontecimientos que justamente se resisten a ese postulado.

Tenemos, pues, un modo de la existencia humana que no puede ser reducido por un método de pensamientos que supone precisamente la inexistencia de dichas modas de existencia y que par ello se coloca en contradicción con lo real; por lo menos con esa realidad que es el modo de existencia religioso.

Porque incluso si es una ilusión, hay que explicar que hay ilusión. Esto es lo que precisamente quería hacer Marx, pero con un método que no puede aplicarse, ya que supone lógicamente que la ilusión es imposible. Ya veremos más tarde que incluso hace que toda la historia sea imposible, y que toda alienación sea impensable, lo cual no es más que la generalización de la dificultad presente.

En resumen, el método marxista se aplica efectivamente a un objeto en el cual aparece al mismo tiempo la contradicción y la identidad de las contradicciones. Así, pues; para volver al ejemplo del proletariado, en éste se da efectivamente, según Marx, una contradicción entre la esencia humana y su apariencia, pero este hombre es ya, por su condición, la conciliación de esta contradicción. Por el contrario, en la realidad religiosa se manifiesta, según Marx, la contradicción no conciliada, el estado de pura "misericordia" sin conciliación posible en el plano de la inmanencia. Marx tratará de explicarse diciendo que la alienación religiosa es un reflejo, una trasposición secundaria de un primer fenómeno de división que es el que lleva en sí el germen de la conciliación. Pero ¿cómo explicar que el reflejo comprende una división más radical, una contradicción más inconciliable que la realidad primaria de la que es proyección? Si el hombre no se contenta con vivir con serenidad las contradicciones provisionales de lo real, cuya conciliación se presumía ya, sino que proyecta esta contradicción en una contradicción más radical, tan radical que la conciliación no puede entretenerse más que por mediación de un ser trascendente, es porque hay en lo real algo más de lo que Marx ha querido ver, y en vano le pide al hambre que renuncie a ello. Ya veremos más lejos si Marx es capaz de domar las contradicciones profanas cuyo tratamiento anuncia ya; en todo caso, no triunfa del fenómeno religioso, y el hecho de que la religión sea un fenómeno, derivado, lejos de facilitarle la tarea, se la hace más difícil e incluso imposible.

¿Cómo puede darse la supresión de la religión, si ha habido a veces-a incluso siempre, según los datos de la experiencia histórica del hombre- una forma u otra de religión? Como ya se puede presentir, el método marxista, que no ve en la dialéctica (la identidad de los contradictorios) más que la estructura esencial de lo real inmanente, y no el signo de la trascendencia del espíritu real, ya queda aquí refutado incluso antes de haber sido plenamente expuesto. Pero había, que hacerla, ya que del mismo modo subtiende el razonamiento marxista sobre la alienación religiosa.

¿No hay que decir, contradiciendo a Marx, que el hecho de que haya habido y haya aún religiones supone que siempre hay religión, puesto que un fenómeno de tal naturaleza (revelador de una contradicción que no es susceptible de ser reducida plenamente a la identidad más que a través de una mediación trascendente) puede que sea "histórico", ya que forma parte de nuestra experiencia, pero no por ello será accidental o reducible? La realidad experimental de la religión en el hombre-aunque haya que llamarla provisionalmente ilusión, y aunque no hubiese aparecida más que una vez- implica el carácter constitutivo de esta estructura privilegiada de la experiencia humana. A la inversa, se ve uno, obligado entonces a renunciar a un juicio provisional que la identificase con la ilusión y que negase que está presente en toda experiencia histórica del hombre.

Si, abandonando la hipótesis infructuosa de Marx para dar un sentido al apetito de identidad del espíritu humano, vemos en él el signo de que el espíritu y lo real de lo cual es ley (como opina Marx) tienen la característica de trascenderse a sí mismas, nos abrimos por el contrario un camino para comprender la religión, ya que no para justificarlo, puesto que no se justifica más que por su contenido. Entonces la captaremos en su propia naturaleza, y la voluntad de reducción de la identidad se conjugará con el movimiento de la religión, que aparece como un algo constitutivo, aunque sea un fenómeno de escisión y de división; es decir, en términos teológicos aunque sea expresiva de la condición del espíritu creada.

Al rechazar el postulado de Marx sobre la existencia de la identidad más allá de las contradicciones, por no poder ser comprobado en lo real y por no ser apta para captar su riqueza, no por ello se puede negar toda la significación a la tentativa de reducción de la alienación que pretende llevar a cabo. Ahora bien: la respuesta a la pregunta marxista sobre la alienación si se capta en toda su profundidad lo que el marxismo llama alienación religiosa, viene dada quizás en la propia religión. Inversamente, partiendo de ahí aparece de antemano la vanidad de querer reducir toda alienación humana. Si bien es posible reducir ciertas alienaciones verdaderamente históricas, nacidas del principio de diferencia y de finitud que es propio del ser creado, no es posible reducir las que son constitutivas de esta situación, y lo que Marx llama alienación religiosa no es la única situación constitutiva irreducible, aunque se trata de la más significativa de todas. La existencia religiosa fundamenta y explica en realidad todas las demás esferas de la existencia humana, y también por consiguiente todas las alienaciones: el modo de existencia religioso lleva en sí, al mismo tiempo que la clave de las alienaciones, el principio mediador susceptible de reducirlas.

Al admitir, según su postulado de inmanencia, el no ver en la religión más que su lado de división, Marx se incapacita en realidad para comprender, tanta la profundidad de esta división como el otro aspecto tan esencial de la religión, la mediación. Efectivamente, la división, en la que Marx no ve más que una experiencia religiosa de miseria y de humillación, es en igual medida constitución del ser finito por el Infinito; es decir, relación del ser creado para con el Creador. Esta relación, que es posición en el ser, confirmación y garantía por parte del ser divino, fundamenta todo esfuerzo real para la supresión de las alienaciones características de la condición del ser creado y para la reconstitución de todas las demás relaciones rotas, de las relaciones sociales quebradas y de las comunidades humanas disociadas.

Una dialéctica que hace abstracción de este elemento de solución que es la relación, fundamentando la división y sobrepasándola, impide que las alienaciones se resuelvan verdaderamente: porque, si se queda uno en el plano de polos opuestos cuya realidad es de naturaleza homogénea, no se puede, en el esfuerzo de reducción de la alienación, más que emprender una regresión in infinitum, de división en división, de alienación en alienación, ya que las más fundamentales en apariencia no pueden ser suprimidas más que captando las divisiones más radicales aún. Esta dialéctica es destructiva y no

constructiva; su tercer término no es sino una nueva escisión, y no una síntesis racional. La última "división" a la que se debería llegar en ese caso sería una irreformable división del ser para consigo mismo; o, lo que es lo mismo, una materialidad tan material que ya tiene cierto parentesco con el ser espacio-temporal indiferenciado, con lo continuo desprovisto de toda unidad, de todo principio de integración o de reunión que permita trascender la discontinuidad de sus partes. Esta especie de nada sería en igual medida la identidad postulada desde el principio, identidad sin vida, sin forma, sin movimiento, la identidad como pura discontinuidad. Digamos, por el contrario, que, aunque tenga algo de discontinuo, de diferente, incluso de contradictorio, no es ése el fondo del ser. El marxismo, desde luego, lo presiente, pero no puede expresarla verdaderamente. No ha comprendido que entre la ley de diferencia y la ley de identidad hay un paso, sí; pero a un plano nuevo que no es el de la mera inmanencia. No ha visto que, por consiguiente, el espíritu y lo real son trascendencia por sí mismos, y tienen aptitud para recibir el modo de existencia, y que el espíritu le reconoce.

Pero, aunque sea posible de este modo la refutación del postulado de la crítica de la religión según Marx, no debe olvidarse que lo que discutimos aquí es mucho más que la mera crítica de la religión que hace Marx. Venimos discutiendo un postulado no expresado aún. Tenemos ahora que ver cómo se va expresando ese postulado; tenemos que examinar en sus diversos rasgos la dialéctica de Marx y, a este respecto, tenemos primero que seguirle en el progreso de la reducción crítica de las demás alienaciones. Aceptemos, pues, provisionalmente que haya que explicar la alienación político-religiosa y religiosa por la condición del propio Estado, y no por la religión. Sigamos a Marx en su explicación de las alienaciones política y social. Pero, antes, indiquemos cómo se enfrenta con la alienación ideológica y filosófica, que es parecida, en ciertos aspectos, a la alienación religiosa.

CAPITULO III

LA ALIENACION FILOSOFICA: CRITICA DE LA FILOSOFIA

TESIS MARXISTAS:

1. La filosofía -y principalmente la filosofía alemana en la época de Marx- es un intento de justificación intelectual destinado a mantener una situación política rebasada por el hecho de las revoluciones llevadas a cabo en otros países.
2. Esta escapatoria, que no deja de tener peligros, a pesar de su carácter "cómic", cuaja en un modo de existencia particular, la situación existencial del filósofo y del ideólogo.
3. El modo de existencia filosófico es una actitud idealista. Especialmente, conduce a un concepto de la historia según el cual el desarrollo se realiza partiendo de un sujeto preexistente, mientras que el hombre, en las condiciones inhumanas de su vida actual, no está aún más que en su prehistoria, y no ha pasado a ser el sujeto efectivo y explícito de la historia.
4. El modo de existencia filosófico es contradictorio: el filósofo quiere actuar sobre lo real; pero, al mismo tiempo, no quiere actuar más que por medio del pensamiento. Por lo tanto, se condena a la ineficacia, y él mismo desmiente su propósito.
5. La filosofía más avanzada del mundo antigua, el materialismo-resucitado por Feuerbach-no es todavía más que una filosofía contemplativa y teórica. Hay que infundirle lo que tiene de verdadero el idealismo; a saber, el dinamismo, que, desgraciadamente, según el idealista, no reside sino en la parte del sujeto. Hay que hacer la síntesis del materialismo y del idealismo, reconociendo que el objeto en sí es actividad inmanente, y que el sujeto no existe más que al objetivarse. La unidad de estos dos términos es la praxis social.
6. Por lo tanto, hay que renunciar a la filosofía abstracta y contemplativa (aunque sea materialista y racionalista), para penetrar en la praxis efectiva: la teoría debe pasar a ser inmanente a ésta.

I.- ¿POR QUÉ UNA CRITICA DE LA FILOSOFÍA?

LA SITUACIÓN ALEMANA

La crítica de la alienación religiosa nos había llevado a descubrir otras alienaciones, más radicales, que, se situaban al nivel de lo político. "La crítica-decía Marx-ha deshojado las flores imaginarias que cubrían la cadena prosaica y desoladora, pero para que (el hombre) sacuda la cadena y coja la flor viva 1." La "cadena prosaica" es la que estorba al hambre privada que vive en la

oposición a su existencia en cuanto ciudadano, y es también el estorbo constituido por la explotación del hambre por el hambre, y la esclavitud del proletario, servidor del capitalismo, en el cual está aprisionada toda su personalidad. Nos vemos, pues, empeñados en una tarea compleja, en un principio político. Tarea política que, por otra parte, no es en modo alguno una tarea general y abstracta, sino una tarea histórica, a la cual me obligan, en este momento de la historia en el cual he cobrado conciencia de ella, la crítica de la alienación religiosa. "La historia-hace notar Marx tiene 'la misión de establecer la verdad de la vida presente, una vez que la vida futura de la verdad se ha desvanecido 2.'" Establecer la verdad de la vida presente es, además, la condición necesaria para una comprobación definitiva de la crítica de la alienación religiosa. No debemos, pues, tener ningún otro objetivo: "La crítica del cielo se transforma en crítica del derecho, y la crítica de la teología, en crítica de la política".

Sin embargo, incluso en el texto en el que anuncia esta; nueva exigencia, Marx no pasa inmediatamente a criticar la política. En el mundo que le rodea, él ve un ambiente intermedia entre la religión y la política, que a su vez constituye una evasión posible para el hambre real. No se puede invitar al hambre a que cobre conciencia de su alienación política, mientras no se le haya cerrado esta salida. Es la filosofía.

La filosofía no goza de una verdadera autonomía a los ojos de Marx. Es a la vez un sucedáneo de la religión y un sistema justificativo destinado a dar consistencia a un mundo político del que ya hemos sospechado los defectos. Es un sucedáneo de la religión, aunque en cierto modo pretenda liberar de ella. En efecto, la filosofía declara que la religión está constituida por representaciones de las cuales la filosofía es la verdad. Por lo tanto, Marx la criticará de un modo análogo a la religión. Esta crítica nueva, de todas maneras, no deja de tener su importancia, teniendo en cuenta el segundo carácter que reviste la filosofía, y esta, sobre toda, en las condiciones particulares de la Alemania en que vive Marx: en efecto, es una justificación de la política, como la demuestra el ejemplo de la filosofía hegeliana al servicio del Estado prusiano.

Mientras que la filosofía se limite a ser una disciplina técnica, mientras que no se esfuerce en influir directamente, en los comportamientos de la vida cotidiana y de la vida política en particular, quizá no corra prisa el criticarla. Pero cuando pasa a ser una disciplina con pretensiones totalitarias, cuando intenta rendir cuentas de toda lo real y dictar todas las acciones, como ocurría entonces en Alemania, la crítica de la filosofía se impone con toda necesidad.

Si Marx, desembocando de la crítica religiosa a la crítica política, se enfrenta en primer lugar con la filosofía alemana, es porque en la Alemania de esa época no se puede, según él, criticar de golpe la realidad política. Porque se encuentra uno en presencia de justificaciones trascendentes de esta realidad que hay que exorcizar previamente. En lugar del "original"), se enfrenta uno con una "copia de la realidad; es decir, con la filosofía del derecho y con la filosofía política e histórica alemana.

Efectivamente, en el plano de la realidad, la crítica que hay que ejercer en Alemania ya ha sido llevada a cabo por otros pueblos, especialmente por Francia durante su Revolución. La situación alemana se caracteriza en este caso, por lo tanto, por un anacronismo, ya que en definitiva Alemania ha conocido dos restauraciones sin haber hecho ninguna revolución. Cada vez que otros pueblos hacían revoluciones (1789, 1830), las masas de Alemania las tomaban de pretexto para imponer nuevas medidas de reacción. En estas condiciones, la crítica de la situación política alemana propiamente dicha no exige esfuerzos particulares. Se transformará en la que Marx llama "crítica de anquilamiento". Será una crítica práctica, porque la crítica del espíritu que subyacía esta realidad ya ha sido hecha. Basta con emplear el método de la indignación, con denunciar una anomalía que aparece, sin más, evidente ante las ajenas de todos. "Guerra al estado social alemán", proclama Marx. Es ésta una guerra que, si no es fácil, por lo menos es clara en los fines que persigue. No hay por qué tomarla como un error histórico complejo, sino como una simple falta personal (más fácil de distinguir). Alemania es, efectivamente, el remate del Antiguo Régimen, que sigue viviendo en ella como una tara escondida, cuando el Estado moderno ha aparecido ya. Hasta entonces, había un error histórico por parte de las clases dominantes feudales, que en un principio no se habían dado cuenta del movimiento de la historia, y no podían darse cuenta de él; la supervivencia del fenómeno del "antiguo régimen" en Alemania representaba, en cambio, una ceguera personal, puesto que el error histórico correspondiente ya había sido refutado. Este error personal es una forma de irrealismo, una especie de alienación particular: el alemán se imagina que es fiel a su propia esencia, mientras que en realidad la esconde bajo la apariencia de una esencia que ya ha sido rebasada en el extranjero. Ha habido en tiempos una muerte del Antiguo Régimen, la "muerte trágica"; en tiempos de Marx, asistimos a su muerte "cómica" en Alemania. La situación es cómica, porque ya no se trata más que de un fantasma.

Pero, si bien la crítica de la realidad política alemana aparece, pues, de antemano como una tarea fácil, y si, por consiguiente, hay que volverse hacia otros países para pedir la receta de la verdadera crítica política que aún queda por hacer, el anacronismo de la situación política alemana en cambio, es la causa de la virulencia de las escuelas intelectuales que dominan el devenir alemán por los años 1820-1830; la Escuela Histórica del derecho, que tiene por auténtico todo lo que ha durado bastante tiempo, y la escuela romántica, la de la Burschenschaft de Wartburg, que confía en que el renacimiento de Alemania vendrá de un retorno a las fuentes naturales de Germania, a la sangre y a las selvas vírgenes germánicas. Sin, desde luego, los únicos movimientos políticos que podían nacer en esta situación anacrónica: lo mismo el pensamiento que la realidad están orientados enteramente hacia el pasado. La Escuela Histórica alemana busca en él justificaciones a la servidumbre presente. Esta escuela de pensamiento jurídico "histórico", observa Marx, es en sí «el resultado de la historia alemana». En cuanto a los jóvenes nacionalistas románticos y liberales, que viven de los viejos mitos medievales, son incapaces de cobrar conciencia de las tareas propiamente históricas orientadas hacia el porvenir. Desde luego, estas escuelas filosóficas no son más que ejemplos, un poco rebasados hacia 1840. Pero la filosofía Joven Hegeliana juega desde este momento un papel muy parecido, y sirve para

adormecer la conciencia política de la Alemania anacrónica. Estas filosofías no están siempre retrasadas ni son siempre reaccionarias, pero los caracteres de la situación política sobre la cual se edifican, las hacen ser ilusorias; son fáciles evasiones intelectuales.

En estas condiciones, no es tan importante en Alemania criticar la realidad feudal (cosa que en otras partes se ha hecho con bastante brillantez), sino el atacar la ilusión, la justificación ideológica que se da de esta realidad, con esperanza de conservarla a pesar de su anacronismo real. Esta crítica de la ideología bastará, ya que la realidad, que no vive más que de esa certidumbre ilusoria, ficticia, se desmoronará inmediatamente. Por lo tanto, hay que atacar a la filosofía, y criticar la filosofía, en el caso de Alemania, equivale a encontrarse en la raíz de lo real, ya que allí la filosofía ha envuelto completamente a lo real.

Marx no pretende ciertamente por ella abandonar el problema de la crítica de lo real propiamente dicho. Lo que pasa es que la crítica de la filosofía correrá paralela con la crítica de la realidad. La fórmula de esta simbiosis será: criticar la filosofía en cuanto alienación, y suprimirla en cuanto está separada de la realidad, es realizarla efectivamente; por otra parte, realizar la filosofía en contra de lo real retrasado, es exigir su supresión como modo de existencia alienado (que es el modo de existencia alemán por excelencia, en esta situación retrasada y anacrónica). Por lo tanto, para criticar la filosofía hay que hacer llegar la teoría a las masas, haciendo así que sea práctica. Inversamente, hay que reducir la teoría de modo que no sea más que la expresión de la práctica, de la verdadera vida del hombre; lo cual será realizar la teoría. Los alemanes viven de ideas en las cuales se alienan, omitiendo las tareas políticas indispensables. El llevarlos a esas tareas políticas, será bajar a la filosofía de su pedestal y suprimirla en cuanto filosofía. Y si se la suprime en cuanto modo de existencia las estructuras políticas carcomidas de Alemania no podrán menos que hundirse.

Hay, pues, que continuar, opina Marx, la obra de la Reforma. Esta se ha parado a mitad de camino. Lutero ha liberado a los laicos de los sacerdotes, pero les ha esclavizado (por lo menos a los miembros de la masa) al "sacerdote interior" (ideal trascendente, imperativos morales absolutos, etcétera). En tiempos de Lutero, la emancipación ha ido hasta los príncipes, y ahora debe llegar hasta el pueblo. Mientras que antes había que liberar a los príncipes de la tutela exterior de los sacerdotes, ahora hay que liberar al pueblo y a todos los hombres de la tutela interior del mundo filosófico de las verdades y de los valores que se imagina que lleva en sí mismo, y que sólo sirve de justificación al poder arbitrario de los príncipes.

Esta situación de Alemania permite captar hasta qué punto, para Marx, está ligada la crítica filosófica a la crítica política. Por otra parte, su obra entera lo atestigua. Pero la destrucción de las ideologías justificadoras y de los reflejos intelectuales deformados conservaba aún para él cierta prioridad: era absolutamente necesario "desescombrar" el terreno en el cual podría darse más tarde la lucha real.

II.-EL MEDIO FILOSÓFICO

Para captar el alcance de la crítica de la filosofía hecha por Marx, hay que tener presentes en el espíritu las tendencias principales de la coyuntura filosófica alemana en la época en que escribía. Hacia 1843-1845, el escenario está ocupado principalmente por el hegelianismo. En el fondo están, evidentemente, las filosofías románticas de Haller, Müller, Schlegel, pero ya han perdido desde hace bastante tiempo su crédito anterior. El verdadero debate se desarrolla en torno a la sucesión hegeliana. Las derechas, que han emprendido la tarea de la defensa de la ortodoxia protestante y de la ortodoxia política prusiana, representan en realidad un papel escaso, a pesar de algunos como Marheinecke. Enfrente, las izquierdas están más vivas, y también más agresivas; hacia 1840, navegan viento en popa, a pesar de todas las dificultades que les opone la censura.

Se ha llamado a esta época la del radicalismo filosófico. De hecho, las izquierdas hegelianas reanudaban una tradición radical anterior, la del liberalismo filosófico y político, que había cristalizado hacia 1830 en torno a la "Joven Alemania" (Junges Deutschland). Gutzkow, Laube, Mundt y Wienberg, todos ellos desde luego más literatos que filósofos, se habían empeñado entonces en hacer de la literatura un medio de acción para transformar las ideas y los pensamientos. Era la señal del paso del romanticismo al realismo. La inspiración, por otra parte, venía de la emigración, en la persona del radical Ludwig Börne, amigo de Lamennais y de Heinrich Heine, socialista san-simoniano y demócrata a la francesa. La contraofensiva del partido conservador, que también estaba directamente orientado hacia los problemas de la sociedad y del Estado, volvía a poner de moda los conceptos organicistas del romanticismo feudal de Haller. F. J. Stahl era su verdadero protagonista en Berlín. Fue entre 1830 y 1837 cuando escribió su Filosofía del Derecho.

La Joven Alemania se desvaneció después de 1835. Pero en realidad, había ganado la partida. Porque encontraba sucesores con quien nadie hubiera podido soñar, en la persona de los Jóvenes Hegelianos. Ya hemos hablado de estos personajes, principalmente berlineses, al describir la vida de Marx. Al "sistema" hegeliano, del que se había apoderado el ala derecha, oponían el "método" del filósofo. Hegel había legado a toda su posteridad el famoso adagio, tan equívoco: "Lo que es racional es real, y lo que es real es racional." Frente a la interpretación conservadora, que presentaba la realidad prusiana como la realización definitiva de la idea, haciendo así más rígidas ciertas posiciones de Hegel, los Jóvenes Hegelianos oponían una interpretación revolucionaria: la idea entraña y exige una modificación incesante de lo real. El método dialéctico pasaba así a ser una doctrina de acción.

Pero la acción tenía sus leyes propias, y se acomodaba mal a las exigencias únicas de la Idea. Por lo tanto, en seguida se observa lo que puede llamarse ya una inversión de la doctrina de Hegel. La acción o lo real ya no están ligadas al desarrollo de la Idea: en lugar de que sea la Idea la que influye en el desarrollo de las condiciones políticas y sociales, son estas condiciones políticas y sociales las que influyen en el desarrollo de la Idea. Es la tesis que ya apunta

en los artículos de las Hallische Jahrbücher, fundados en 1838 por Ruge y Echtermeyer para servir de contrapartida a los Berliner Jahrbücher, órgano publicado en principio por el propio Hegel, y que había caído bajo el control de los hegelianos de derechas.

En torno a los Hallische Jahrbücher, que en 1841 pasaron a ser los Deutsche Jahrbücher, y en torno al Doktorklub de Berlín, se agrupan los Jóvenes Hegelianos. De ellos puede decirse que son el verdadero medio ambiente filosófico en el cual Marx ha hallado su camino original. Sus principales miembros son Strauss, los dos hermanos Bruno y Edgar Bauer, Rutenberg y Köppen.

Strauss, como ya hemos visto, tiene preocupaciones de filosofía religiosa, y se dedica a negar la identidad propuesta por Hegel entre la religión y la filosofía. Pretende arruinar la religión e integrar lo Divino y lo Humano. La religión no es más que un mito de conciencia.

B. Bauer, por su parte, proclama el relativismo de la religión respecto a las condiciones históricas. En definitiva, cada una de las religiones aparece como un momento de la conciencia: los Evangelios y el Nuevo Testamento representan un nuevo momento respecto al Antiguo Testamento. La religión cristiana en sí es un momento actualmente rebasado de esa conciencia; ha llegado a ser esclavizante. Por lo tanto, hay que liberarse de ella en nombre de la propia conciencia. Con Bauer, la crítica hegeliana llega a las tesis de cierto idealismo de la conciencia y del Yo, análogo al de Fichte.

Es cierto que el idealismo de Bauer sigue siendo el de la conciencia de sí en general; es decir, de la conciencia de sí de la Humanidad. Pero la lógica del movimiento filosófico debería conducir a la reducción de la conciencia de sí al Yo individual. Con Kaspar Schmidt, que utilizaba el seudónimo de Max Stirner, llegamos a una doctrina individualista y anarquista curiosa, cuya interpretación no es fácil, y de la cual, a pesar de las invectivas justificadas de Marx, ciertas formas de pensamiento han pasado a la obra de éste. Su pensamiento merece un estudio particular, a causa de la importancia de la parte de la ideología alemana que Marx y Engels han dedicado a su refutación.

Pero, en un nivel menos avanzado del desarrollo del pensamiento radical, hay que volver a hacer un lugar a Feuerbach. Este no fue, en efecto, un crítico destructor de la religión solamente, sino que intentó edificar una filosofía humana coherente.

Con todos estos autores, pero sobre todo con Feuerbach y Stirner, la emprenderá Marx para denunciar la alienación filosófica alemana. ¿Cuáles son, pues, los caracteres principales de la filosofía de estos dos pensadores?

Feuerbach.

Feuerbach es el primero que ha invertido la relación de lo real y del pensamiento respecto al hegelianismo. Este punto ya está definitivamente establecido en la Esencia del Cristianismo, en 1841: "Verdad es el hambre y no

la razón abstracta, verdad es la vida y no el pensamiento que se queda sobre el papel, que encuentra sobre el papel la existencia que le conviene 6.”

En nombre de este principio, critica la religión, como ya hemos visto, y quiere recobrar de ésta toda aquella de la que ella ha despojado al hombre, haciéndolo de él un individuo egoísta, extraño a la vida de la especie. Para él, la esencia del hombre es la conciencia del hombre en cuanto ser genérico y total, la misma que se hallaba fatalmente traspuesta en el mundo religioso. “Conciencia en el sentido propio, y conciencia de lo infinito, dirá Feuerbach, son inseparables. La conciencia de lo infinito no es sino la conciencia de la infinitud; o bien: cuando el hombre tiene conciencia de lo infinito, es la infinitud de su propia naturaleza la que es el objeto de su pensamiento”. Siendo así, “el ser absoluto, el Dios del hombre, es el propio ser del hombre”. El objeto religioso queda aquí reducido a un predicado del sujeto humano, como cualquier otro objeto. Todo objeto, hipostasiado en cuanto objeto exterior al hombre y extraño a él, es la alienación de algo que pertenece de hecho al hombre. Pero la conciencia es, naturalmente, universal, y no hay nada verdaderamente extraño respecto al hombre, ni menos aún habrá nada que le sea superior: «No podemos tener conciencia de nada sin tener al mismo tiempo conciencia de nosotros mismos, ni afirmar nada sin afirmarnos también; y, como querer, sentir, poder, son perfecciones, realidades esenciales, es imposible que podamos sentir a juzgar la razón con la razón, el sentimiento con el sentimiento, la voluntad con la voluntad, como si fuesen fuerzas limitadas, finitas, es decir, nulas. Porque limitación y nada son lo mismo... No puede cerciorarse uno de que es un ser pensante, que ama y que quiere sin experimentar una alegría infinita”. Las facultades del hombre comprenden en sí algo ilimitado e infinito, aquello mismo que el hombre, engañado, traspone en religión. El sujeto, siendo verdaderamente sujeto, y, por lo tanto, universal, no puede conocer objeto alguno plenamente exterior a él: “Tener conciencia, es tomarse a sí misma por objeto: la conciencia no es, pues, nada particular, nada diferente del propio ser; o si no, ¿cómo podría existir la conciencia de sí mismo?” Conciencia y del, sujeto y objeto, están entre sí en relación de identidad, que es la única manera opina Feuerbach de explicar la conciencia de sí mismo. La conciencia no puede conocer límites, y no podemos tener conciencia más que de la perfección, de lo perfecto: “Es imposible que tengamos conciencia de una perfección como si fuese una imperfección, imposible que podamos sentir el sentimiento de ser limitados, imposible que podamos pensar el pensamiento en cuanto limitado, finito.” Únicamente la religión, mundo falso, es el origen de todas esas aberraciones. “Conciencia es afirmación de sí, amor de sí, alegría de su propia perfección: es el signo característico de un ser realizado; no existe más que un ser que, por decirlo así, esté saciado, sea perfecto.”

¿De dónde viene, pues, la limitación, que de hecho existe, ya que el hombre efectivamente concibe la religión e intenta vivirla? De hecho, el origen remoto de la limitación individual procede de la oposición entre individuo y especie: es incluso la conciencia de especie, la conciencia genérica, la que puede provocar el sentimiento de limitación: “Toda limitación de la razón, o en general de la naturaleza del hombre, reposa sobre una ilusión, sobre un error. El individuo humano puede, en verdad y en ello se distingue del animal- sentirse y

reconocerse como limitada, pero ella procede únicamente de que, ya sea por medio del sentimiento, ya sea por medio del pensamiento, tiene la idea de la perfección y de la infinitud de su especie. Si impone los límites de su ser a la propia especie, es porque cree formar unidad con ella, siendo de, este modo juguete de una ilusión, ilusión que, por otra parte, está perfectamente de acuerdo con la pereza, la vanidad y el egoísmo del hombre.” La alienación religiosa no es sino la consecuencia de la división del hombre individual con su naturaleza genérica, división que no es en sí nada más que el egoísmo (una “ilusión”, dice Feuerbach): “El hombre de la religión tiene por objeto su propia naturaleza, en cuyos misterios no puede penetrar; por lo tanto, hay que demostrar que esta oposición, esta discordia entre Dios y el hombre, no es sino una oposición del hombre consigo mismo, con su propio ser. Esta oposición del hombre consigo mismo, es el egoísmo.

Para restaurar al hombre en su verdad, hay que hacerle coincidir con su ser genérica. Se ha demostrado que no es Dios, sino el hombre, quien es para el hombre el ser supremo, y, por consiguiente, hay que realizar esto. Se llegará a ello en la negación del egoísmo por medio del amor: “Si el ser humano es para el hombre el ser supremo, la primera y más alta ley práctica debe ser el amor del hombre para el hombre. Homo homini Deus. “El amar del hombre no debe ser derivado: debe llegar a ser original.” No es por medio de Dios como debo amar a los otros hombres, sino por el hombre en sí.

Se puede resumir la tentativa filosófica de Feuerbach con estas palabras: “Por reacción contra Hegel, que no atribuía a la materia, a la realidad concreta, más que una existencia ilusoria, y también contra B. Bauer, que no había hecho más que agravar el idealismo hegeliano al disociar la idea de toda substancia, para reducirla a la conciencia, Feuerbach se proponía realizar la unidad dinámica del pensamiento y del ser, del espíritu y de la materia, del sujeto y del objeto, partiendo, no de la idea, sino de la realidad, integrando el espíritu en la materia y no la materia en el espíritu y haciendo del hombre concreto con su sensibilidad y sus necesidades, la expresión orgánica de esta síntesis.

¿En qué queda, en estas condiciones, el materialismo de Feuerbach, expresión de la que desde luego después de Marx, sin duda se ha abusado?

Al instaurar la primacía del hombre, de la realidad humana inmediata, Feuerbach desde luego no sustituía al idealismo por el materialismo, al menos por el materialismo mecanicista en el sentido en que lo entendían los franceses del siglo XVIII. Feuerbach no sueña ni un instante con hacer derivar la vida de la materia, ni con considerar a ésta como una entidad metafísica fundamental. El no reconoce más que la identidad de la conciencia y del ser, el hombre concreto. “La identidad del sujeto y del objeto, que no es más que un pensamiento abstracto al nivel de la conciencia de sí, no es verdad y realidad más que en la intuición sensible del hombre por el hombre. Feuerbach sigue escribiendo: “La unidad del pensamiento y del ser no tiene sentido más que si el hombre se toma como fundamento, como sujeto de esta unidad.” Lejos de ser un materialismo en sentido estricto, esta teoría habría de derivar hacia el idealismo, cosa que a Marx le costará trabajo reprocharle. En el mejor de los casos, ya que mantenía en el centro al hombre concreto, podría reivindicar el ser llamado humanismo.

Por el contrario, en un punto particular, pero diferente en cierto sentido, Feuerbach continuaba la tradición materialista: en lo que se refiere a la historia. Pero con ello no hacía más que seguir el ejemplo de todos los que siguiendo a Voltaire y a Gibbon, habían buscado una explicación determinista y causalista de la historia. Feuerbach también tomaba al hombre, si no por un ser abstracto, por la menos por un ser pasivo, entregado completamente a los impulsos del medio ambiente y de la naturaleza. El hombre no se eleva por encima de la relación inmediata a su mundo, ni por encima de su relación al otro hombre. Si la historia tiene sentido desde entonces, no puede ser sino un sentido impuesto desde el exterior, como un polo de atracción ética, como una especie de deber. Feuerbach no se sale de las perspectivas moralizantes de la historia racionalista del siglo XVIII. La Especie, la Humanidad, juegan en su obra el papel que en otros lugares jugaban el progreso, la libertad, por ejemplo, en la obra de Schlosser, o incluso en la de Dahlmann. Este concepto de la acción del hombre es materialista en el sentido de que no reconoce la presencia del espíritu bajo la forma de una dialéctica immanente en el movimiento de la historia.

A este humanismo abstracto, y a esta concepción racionalista (o materialista) de la historia humanismo le costará trabajo alguno a Marx el oponerles el hombre concreto y desgarrado por una parte, y por otra una historia dialéctica que lleva en sí misma y no fuera de sí misma el principio de su movimiento.

Max Stirner.

Pero, antes de Marx, es Max Stirner quien había de emprender una refutación de las tesis de Feuerbach, para defender el egoísmo que éste quería hacer retroceder ante el amor de la Humanidad.

El nombre de Max Stirner es el seudónimo de Johann Kaspar Schmidt. Este había nacido el 25 de octubre de 1806 en Bayreuth y había hecho estudios de teología y de filosofía en Berlín entre 1826 y 1828. Había asistido a las clases de Boeckh, el gran filósofo, a las del hegeliano ortodoxo Marheinecke, a las del geógrafo Ritter y a las del teólogo Schleiermacher. Después de una interrupción, continuó sus estudios en 1833-1834, bajo la dirección de Boeckh, Lachmann y Michelet. Entonces aprobó el examen pro facultate docendi. En 1837, se casó, pero se quedó viudo al cabo de seis meses: se volvió a encontrar sin más relaciones que su madre, "cuya mente estaba trastornada".

Después de aprobar el examen pro facultate docendi, hizo prácticas pedagógicas en Berlín durante un año; en 1839, renunciando a obtener el grado universitario de doctor y a entrar en la enseñanza pública, aceptó una plaza de profesor en un establecimiento privado para la educación de jovencitas.

Entre 1840 y 1843, acude a los círculos radicales que se reunían en torno a Bauer. En 1842-1843, escribe algunos artículos, con el seudónimo de Max Stirner. En 1843, se vuelve a casar, y la vida parece sonreírle un instante. Entonces prepara su gran obra, *El Único*, que aparece en 1844, armando

escándalo entre el público instruido. Se difunde a escondidas en las librerías: la censura, en efecto, la ha prohibida momentáneamente, para rectificar luego su decisión, juzgando que la obra era «demasiado absurda» para poder ser peligrosa. Los antiguos compañeros de Stirner le abandonan; el libro cae en seguida en el olvido; y se cierra la soledad en torno a K. Schmidt. Además, la miseria acompaña a la soledad. En 1844, el establecimiento en donde ejercía la enseñanza había tenido que cerrar sus puertas. Su editor, Wigand, le ayuda entonces a vivir, encargándole traducciones de obras de economía política. Hace una tentativa comercial, gracias a la dote de su mujer; pero en 1846, ésta se separa de él. Después de esta fecha, la miseria es más negra. En 1852 le vemos empleado de «comisionista» en Berlín. En la misma época va dos veces a la cárcel por deudas. Muere en 1856, totalmente abandonada:

A pesar de este desgraciado destino del autor, el pensamiento de Stirner se ha abierto camino en la historia cultural de los siglos XIX y XX. Pero, incluso antes de estas resurrecciones póstumas, tuvo su influencia entre 1840 y 1845. Por este motivo es por lo que es indispensable mencionarle aquí.

Su punto de partida hay que buscarlo en la oposición de Stirner a Bruno Bauer y a Feuerbach. Hablando de Bauer, Stirner critica el espíritu teológico en general. A Feuerbach, por el contrario, le tiene por un filósofo que reduce la religión a la parte más alta del hombre. Por otra parte, al mismo tiempo que se opone a estos dos pensadores, Stirner se muestra en bastantes aspectos continuador suyo inmediato.

Al igual que sus dos predecesores, pero con más radicalismo aún, es decididamente anticristiano, y ataca todas las bases religiosas de la vida humana. Una vez que las ha puesta al desnudo, contempla apaciblemente las ruinas amontonadas: no queda más que el individuo, autónoma sin más regla que su egoísmo soberano.

El Hombre de Feuerbach, efectivamente, sigue siendo, a los ojos de Stirner, un ser imaginario; aparece cuando se separan del individuo algunos de sus atributos; de este modo, se modela un nuevo “ser supremo”. El Hombre no tiene realidad alguna, todo lo que se le atribuye es un rabo que se hace al individuo. El Hombre de Feuerbach, lo mismo que la voluntad divina, son realidades extrañas a Mí, son “más-allá interiores”. La pretendida “inmanencia” no es más que una forma disfrazada de la antigua “trascendencia”.

Al liberalismo político y al socialismo, las ataca especialmente Stirner, al mismo tiempo que al “liberalismo humano” de Feuerbach. Al someter al individuo a la férula del Estado, del Pueblo o de la Nación, cometen efectivamente el verdadero crimen de lesa majestad. Reclaire, uno de los traductores de Stirner, escribía: “El liberalismo político que me somete al Estado, el socialismo que me subordina a la sociedad, y el humanismo de B. Bauer, de Feuerbach y de Ruge, que me reduce a no ser más que un engranaje de la Humanidad, no son sino las últimas encarnaciones del viejo sentimiento cristiano, que siempre somete al individuo a una generalidad abstracta; son las últimas formas del dominio del espíritu, de la jerarquía. El propia Stirner escribía: “Las más recientes rebeliones contra Dios no son más que insurrecciones teológicas.”

Palabras que evocan a Marx denunciando a Bauer, a Strauss e incluso a Feuerbach como “críticas teólogos”.

Frente a estas doctrinas del Espíritu, Stirner reivindica para el yo corporal y único todo aquello que ha sido patrimonio de Dios y del Hombre. Mi propiedad es lo que está en mí poder; mi derecho no es un permiso que me otorga un ser exterior y superior a mí; no tiene más límite que mi fuerza, y no es nada más que ella. Mis relaciones con los hombres, que ningún poder religioso, es decir, exterior, puede regular, son las de un egoísta con otro egoísta; las empleo y me emplean, y somos unas para otras un instrumento, o un enemigo.

“Nuestros ateos-decía Stirner, hablando de todos los que le habían perdido son gentes piadosas.” Todas las que critican la autoridad religiosa en nombre de otra “autoridad”, en nombre de la moral, de la justicia, entran en esa categoría. Basta con recordar a Proudhon con su idea de Justicia, o a Mill con su concepto de dignidad humana, fuente de la moralidad. Stirner, por su parte, rechaza francamente cualquier apelación a los valores. En esto se acerca a Marx. Y, sin embargo, Marx no le reconocerá como compañero de lucha, porque Stirner ignora lo que en Marx tiene de positivo la dialéctica materialista, que es un proceso de producción del hombre, al mismo tiempo que una verificación de los valores. Stirner llega, por la menos, más allá que todos los individualismos clásicos, en los cuales el individuo tropieza con el objeto. Para Mí, en cambio, que soy el Único, el objeto es mi objeto.

¿Qué es este individuo, este Yo, según Stirner, que queda en pie después de la destrucción del mundo religioso y del mundo moral? No es un principio, no es una nueva concepción del yo, no es el “egoísmo absoluto” (puesta que no hay nada absoluto). Stirner no ha presentado una “dogmática del egoísmo”, como han opinado sus críticos, Feuerbach y Szeliga en 1845, Hess en la misma época y Kuno Fisher en 1847. El Único no es, como se ha dicho, el “egoísmo en sistema”. Y Ed. von Hartmann ha errado al ver “en su absolutismo del Yo la verdadera consecuencia práctica del monismo de Fichte”. Stirner había rechazado explícitamente de antemano todo parentesco entre su Yo corporal y pasajero y el Yo absoluto de Fichte.

Para Stirner no se trata de nada de esto. El Yo no es el conjunto de las predicadas que constituyen el Yo pensado, sino el Yo indefinible, el Yo que no es un concepto, el Yo que no tiene ningún contenido lógico. El Individuo no es una nueva idea que Stirner opondría a la del Hombre. No es un imperativo, un deber o una “vocación”; no es más que un hombre, una frase, “pero es la última de las frases posibles, y destinada a poner fin al mundo de las frases”. Es el ya fuera de todo pensamiento, (gedankenlos), es una nada lógica, es el yo no racional: más aún que el yo, es el Selbst, la identidad consigo mismo de la cual hablará Nietzsche.

Stirner es de este modo el padre del nihilismo. Ante la concepción cristiana del mundo, ante la filosofía “que inscribe en su estado la negación de la vida”, a esta “práctica del nihilismo”, responde inscribiendo en su propio escudo la negación del Espíritu. Llegará así a un nihilismo puramente teórico; es decir, que ni siquiera necesita expresarse por medio de una negación activa. En

cambia, esto tiene por consecuencia que su egoísmo es una expresión absolutamente negativa.

Stirner, en efecto, no tiene nada o casi nada positiva que decirnos sobre su Único. “Amigos-escribe-, nuestro tiempo no está enferma, pero está viejo y su última hora ha sonado; no le atormentéis con vuestros remedios, sino más bien aliviad su agonía abreviándola, y dejadle morir.” Lo que ocurriría después de la desaparición de esa saciedad cansada, todas lo ignoran.

A pesar de sus acentos de sinceridad, este egoísmo sigue siendo, sin embargo, un egoísmo racional. La descripción de la “asociación” de los egoístas es especialmente reveladora en cuanto a esto. Stirner, adversario del liberalismo, sigue siendo un liberal empedernido. Y su concepción del individuo sigue siendo formal, a pesar de que declare: “Sólo la voluntad individual es creadora.” Reclaire escribe, referente a ella: “El individualismo comprendido de ese modo no sigue teniendo más que el valor negador de una rebelión, y no es más que la respuesta de mi fuerza a una fuerza enemiga. El individuo no es más que el ariete lógico con el cual se derriban los baluartes de la autoridad: no tiene realidad alguna y no es más que un último fantasma racional, el fantasma del Único. A pesar de esta deficiencia fundamental, se puede tener lícitamente a Stirner por el padre del nihilismo en todas sus expresiones del siglo XIX, así como por una de las maestras del anarquismo. Más de una página de G. Sorel tiene acentos comparables a los de Stirner, y el renacimiento de este autor olvidado, en períodos tan característicos como “la encrucijada de los siglos XIX y XX”, o como el nuestro, sirve para revelar la naturaleza de esa influencia.

Según Stirner, los hombres no han dejado nunca de servir a “causas”: la de Dios, la de la Humanidad, que de hecho les son extrañas. “Por lo tanto, basaré mi causa sobre Mí”, declara el Único. Este Yo está precisamente liberándose del mundo de la verdad objetiva y del realismo infantil, características de la Antigüedad y de la Edad Media, así como del idealismo espiritualista de los tiempos modernos. La moral se ve arrastrada por el mismo desastre que se lleva por delante a la religión y a la filosofía. La idea de Jerarquía, por medio de la cual se quiere salvar a la moral, revela -a su vez su impotencia.

El Único, que todavía está por nacer, no será ni un ciudadano sumiso al Estado, basado siempre en la esclavitud del trabajo, ni un pordiosero socialista sometido a la providencia de la sociedad y al imperativo del “deber”. No será más que su propia libertad concreta, nada más que su poder.

“Mi libertad no llega a ser completa sino cuando es poder: únicamente mediante este último -simplemente libre para pasar a, ser individuo y poseedor... El- soplo de un Yo vivo basta para derribar a los pueblos, ya sea el soplo de un Nerón, de un emperador de China, o de un pobre escritor.

No sacrifiquemos nada en aras de nada, ni siquiera al amor. “Únicamente del egoísmo es de donde puede esperar la plebe alguna ayuda; debe prestársela a sí misma; y esto es lo que hará.” ¿Hay que ver en esto el despertar de una revolución, parecida a la que querrá promover Marx? No, porque la revolución es incluso demasiado constructiva, demasiado idealista, y no hace más que

consagrar nuevas formas de esclavitud. A la revolución, Stirner, opone la “insurrección”: “La revolución ordena instituir, instaurar, y la insurrección quiere que una se levante, que uno se eleve.”

Puesto que se excluye toda finalidad, el hombre no vale más que lo que es. Más exactamente, ni siquiera tiene por qué valer: “Gozo de mí según mi santa voluntad. Ya no tiemblo por mi vida, sino que la prodigo.”

Este radicalismo, ¿no es ya semejante al que encontraremos en Marx? ¿No apunta como este último a la reducción de todos los idealismos en las que se ha hundido el hombre? Incluso podría uno preguntarse si el pensamiento de Stirner no se sitúa más allá del de Marx, ya que critica la ilusión comunista con una lucidez excepcional. Pero, al mismo tiempo, no critica más que una forma de comunismo a la que Marx no querrá adherirse nunca; y sobre todo, Marx denunciará en Stirner la persistencia de la primacía idealista de la conciencia. Marx se mostrará, pues, más radical: Stirner sigue basando a su egoísta en la conciencia que de sí mismo tiene ese egoísta; Marx se negará a basar al hombre en la conciencia. Pero ello supone la inversión de todas las postulados idealistas: para ir más lejos que Stirner, hay que denunciar la ilusión o el carácter “derivado” de toda conciencia, incluso la del egoísta. Inversamente, una vez realizada esta tarea, Marx podrá ocuparse gustosamente de reconstruir el mundo y fundar de nueva al hombre y a la sociedad: así se librará del pesimismo nihilista pero invirtiendo todas las postuladas del nihilista, y rechazando incluso su modo de razonar.

Aunque Stirner parecía oponerse resueltamente a todas las formas del idealismo hegeliano y post-hegeliano, a la teoría de la conciencia de sí según Bauer, y al concepto de Humanidad según Feuerbach, no seguía haciéndolo, sin embargo, más que en nombre de un “sentimiento”, de una “conciencia”, de un saber. El idealismo filosófico alemán parecía definitivamente criticado en el nihilismo del Egoísta; de hecho, se ve más bien confirmado, y la tesis del Único no es un nihilismo, porque no es un nihilismo práctico: Toda lo que va de Hegel a Stirner, pasando por Bauer y Feuerbach, constituirá, pues, a los ojos de Marx una corriente única. Incluso si todos esos idealistas se devoran entre ellos, lo hacen en nombre de una, misma actitud fundamental, que Marx va a denunciar al tratar de cada uno de ellos. Frente al idealismo y al nihilismo teórico en el que éste acaba, se esforzará en establecer la primacía de lo real, la praxis. Pero la “práctica” real del hombre, restablecida frente a la ilusión de la conciencia, se opone al mismo tiempo al nihilismo. El paso del nihilismo teórico al nihilismo práctico es imposible; luego hay que renunciar al nihilismo. Esto es lo que hará Marx, y un verdadero optimismo recobrará con él los derechos que el idealismo alemán decadente había acabado por negarle.

III.-MARX Y LA ALIENACIÓN FILOSÓFICA

Había que recordar con suficiente detalle los rasgos del mundo filosófico en que Marx estaba inmerso, para comprender el vigor de su denuncia del idealismo e incluso de la filosofía, y para explicarse el nacimiento de su realismo o materialismo intransigente, así como de su culta a la “praxis”. Un

clima de desvergüenza idealista, tal como se dio alrededor de 1840 en Alemania, no es cosa corriente en la historia. El carácter excepcional de esta época cultural explica el carácter excepcionalmente radical de la inversión realizada por Marx. También explica la violencia de las polémicas que opondrán a Marx a los filósofos alemanes en todas las obras que preparó en esta época, en la Sagrada Familia, en la Ideología alemana y en sus Manuscritos económico-filosóficos de 1844: Del contenido de estas obras es de donde podremos sacar los elementos de la crítica marxista de la filosofía, o más exactamente de la alienación filosófica.

A tal señor, tal honor. Hay que empezar por la crítica de Marx para con Hegel. No porque Marx no haya reconocido los méritos del pensamiento de Hegel, ya que tomará mucha de él, y dependerá de él mucho más de la que dirá. Pero, si bien Hegel fue el maestro de la filosofía dialéctica, no podía menos de aparecer en 1840 como el guía de todas los idealistas Jóvenes Hegelianos. A éstos es a los que Marx apuntaba en un principio; pero tuvo el mérito de no haberse contentado con polemizar con epígonos demasiado fáciles de refutar, y de haber atacado igualmente el pensamiento de Hegel. Al examinar la actitud de Marx para con éste, descubrimos el principio de la crítica marxista respecto, a toda idealismo. Los argumentos utilizados para con los Jóvenes Hegelianos podrán ser resumidos más brevemente una vez que, referido a Hegel, Marx nos haya dado ya el propio tipo de su denuncia de la filosofía.

Marx y Hegel.

La actitud de Marx para con Hegel es mucho más compleja que su actitud para con autores como Bauer, Stirner o incluso Feuerbach. Después de haberse separado intelectualmente de éstos de modo definitivo, parece como si Marx hubiese olvidado sin pena a Bauer y a Stirner. El propio Feuerbach no le enseñó mucho, en realidad; su filosofía le brindó sobre todo a Marx ocasión de precisar respecto a él sus propias posiciones. En cambio, Marx sacará de Hegel mucho más. Por otra parte, la preocupación de Hegel le obsesionará durante casi toda su vida, incluso después de las invectivas de algunos párrafos de la Sagrada Familia o de los Manuscritos de 1844. Ya en 1837, Hegel es un tormento, y todavía en 1867 y en 1872, Marx se ve obligado a hacer las cuentas de lo que le debe y de lo que le separa de él.

En 1872, en el segundo Prefacio al Capital, refiriéndose al método de su obra, escribe: "Mi método dialéctico no difiere solamente en cuanto al fundamento del método hegeliano; es un contrario directo. Para Hegel, el proceso del pensamiento, del cual hace incluso, bajo el nombre de Idea, un sujeto autónomo, es el creador de la realidad, que no es más que su fenómeno externo. Para mí, el mundo de las ideas no es más que el mundo material traspuesto y traducido en el espíritu humano. En 1868, escribía igualmente a su amigo Kugelmann: "Mi método de análisis no es el de Hegel, puesto que yo soy materialista y Hegel es idealista. La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica, pero solamente después de haberse despojada de su forma mística, y esto es precisamente lo que distingue a mi método." Esta preocupación por precisar sus posiciones respecto a las de Hegel en el período de publicación del Capital, procedía del uso que Marx había hecho en

el primer volumen de dicha obra de un método dialéctica, del que algunos procedimientos se acercaban a los de la Lógica hegeliana.

Efectivamente, hacia 1858, Marx había vuelto a tomar contacto con Hegel, durante sus trabajos de economía política: “Lo que me ha servido de mucho- escribía a Engels en mi método de elaboración, es que una pura casualidad... me ha permitida recorrer de nuevo la Lógica de Hegel. Si alguna vez se me ofrece la ocasión de hacer trabajos de esta clase; me gustaría mucho hacer que sea inteligible para el sentido común, en dos o tres fascículos el lado racional del método descubierto, pero al mismo tiempo mistificado por Hegel.

Este proyecto, que hubiera podido ser la reelaboración de ciertos temas desarrollados en las Manuscritos de 1844, no habría de realizarse nunca. Lo más notable que hay aquí es que en 1858 Marx habla principalmente de la Lógica de Hegel. A ella es a la que alude, y la pasa por un tamiz para descubrir los instrumentos de su propio método dialéctica. Pues bien: la Lógica -ya lo veremos- había sido condenada sin remisión por Marx en una etapa anterior de su reflexión.

En esta época, en la que parecía ser un poco más indulgente para con ella, no por ello dejaba de eliminar el veneno idealista que, según él, la infectaba.

Esta actitud crítica para con la filosofía hegeliana se había formado en Marx desde sus primeros contactos con el filósofo entre 1838 y 1844. Pero, en esta época, fue la Fenomenología del espíritu la que recabó sobre todo su atención. Por lo tanto, en la crítica de Marx de las tesis de la Fenomenología, podemos ver el tipo de toda su crítica de la filosofía.

Cuando tuvo el primer contacto con el pensamiento de Hegel, Marx se había sentido desalentado. Pero al mismo tiempo, se daba cuenta de que allí había algo que buscar. En 1837, escribía a su padre: “Había leído fragmentos de la filosofía de Hegel, cuya grotesca melodía no me gustaba nada. Quise volver a hundirme en el mar, pero con la firme intención de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta y tan determinada como la naturaleza corporal, y no ejercitarme más en pases de esgrima, sino en captar a la luz del sol la perla pura.” En vano trataba de escaparse de la trascendencia de la Idea, a la cual le conducía el filósofo, su geniecillo mala: “Escribí-continúa Marx en la misma carta -un diálogo de unas veinticuatro hojas, Cléanthe, o del punto de partida y de la trayectoria necesaria de la filosofía.

Aquí se asociaba en cierto modo el arte y la ciencia que, hasta entonces, se habían separado completamente, y como un vigoroso andarín me enfrenté con la propia obra, con un desarrollo filosófico-dialéctico de la Divinidad, tal y como se manifiesta en cuanto concepto en sí, en cuanto religión, en cuanto naturaleza y en cuanto historia. Mi última proposición era el punto de partida del sistema hegeliano, y este trabajo, para el cual había ido tomando conocimiento de las ciencias de la Naturaleza, de Schelling y de la historia, este trabajo que me había causado infinitas dolores de cabeza y que yo había escrito de manera tan sencilla (puesto que estaba más bien destinada a ser una nueva Lógica), este trabajo que era mi hijo más querido, al que yo había

acunado al clara de luna, hete aquí que me llevaba como una sirena engañosa a los brazos del enemigo.” Marx nos cuenta la ira que experimentó al descubrir su impotencia para escaparse de la tiranía del idealismo hegeliano. Se dedicó durante un tiempo a estudios positivos. Pero poco más tarde, durante una enfermedad, volvió a leer a Hegel. Y esta vez pasaba a ser discípulo suyo, pero entre los Jóvenes Hegelianos del Doktorklub.

Das o tres años más tarde, en 1843-1845, el debate sobre el idealismo hegeliano habrá terminado ya en los pensamientos de Marx, como lo atestiguan todos los escritos de esta época, Crítica de la Filosofía, Sagrada Familia, Manuscritos económico-filosóficos e Ideología alemana.

Ya volveremos a hablar más tarde de las relaciones entre el método dialéctico hegeliano y el de Marx, para decir lo que Marx ha encontrado de positivo en Hegel a pesar de la alienación filosófica que envolvía a la “perla pura”. Ya volveremos igualmente a hablar de la crítica que hace Marx de la filosofía del Estado de Hegel. Precisemos ahora solamente la naturaleza de la crítica del idealismo de Hegel en general y de su idealismo histórico en particular.

Es en el tercero de los manuscritos de 1844 donde se encuentran los elementos más importantes de la crítica de la alienación idealista en Hegel, en un fragmento titulado: “Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt”. Respecto a la Enciclopedia y a la Lógica, es como formula Marx su crítica más severa del idealismo hegeliano en general. “Así como la Enciclopedia de Hegel comienza por la Lógica, por el pensamiento especulativo puro; y termina por el saber absoluto, el espíritu consciente de sí mismo, que se capta a sí mismo, filosófico o absoluto, es decir, sobrehumano y abstracto, del mismo modo la Enciclopedia entera no es más que la esencia desarrollada (ausgebreitete) del espíritu filosófico, su auto-objetivación; y en cuanto al espíritu filosófico, no es nada más que el espíritu alienado del mundo, pensando en el interior de su propia alienación, es decir, el espíritu del mundo alienado captándose de manera abstracta. La Lógica es el dinero del espíritu, el valor especulativo, el valor en pensamiento del hombre y de la naturaleza.” Marx habla después, refiriéndose a la Lógica, de “su esencia (la del hombre y de la naturaleza), que ha pasado a ser completamente indiferente a toda determinación real, y, por lo tanto, es irreal.” La Lógica es, pues, el “pensamiento alienado (entäusserte), y que, por consiguiente, hace abstracción de la naturaleza y del hombre real: es el pensamiento abstracto.”

Esto es lo que dice referente a la Lógica, dinero del espíritu; es decir, elemento abstracto en el cual se resuelven todos los valores concretos y en el cual pierden su significación particular. Es pensamiento abstracto; es decir, alejado de lo real, pensamiento alienado. Al hundirse en la Lógica, el hombre pierde todo lo que tenía de real y pierde también todo lo que resultaba de su contacto concreto con la naturaleza.

Podría suponerse que Marx tratase de modo más favorable a la Fenomenología del Espíritu, en la cual ya se manejan categorías aparentemente más reales, en las que algunos han creído ver ciertas situaciones existenciales del hombre. Marx se muestra efectivamente mucho

más medido en su juicio, sobre la Fenomenología. Sin embargo, estima que, aquí también, las situaciones humanas, que parecían quedar consideradas como lo que son, están tratadas como puras categorías del pensamiento, y la resolución de las alienaciones de la que se habla, es tan abstracta como esas mismas situaciones.

Las situaciones descritas están tratadas exclusivamente como momentos del pensamiento. Este es el razonamiento de Marx referente a este punto: "Cuando, por ejemplo, Hegel capta la riqueza, el poder del Estado, etc., como esencia alienada de la esencia humana, esta operación no se verifica más que bajo la forma pensada de esas esencias... Son antes de razón, y, por consiguiente, son una mera alienación del pensamiento filosófico puro; es decir, abstracto. Por lo cual, todo el movimiento conduce al saber absoluto. Aquello de lo que están alienadas (alejadas) esas cosas y aquello enfrente de lo cual se ponen con la pretensión de ser la realidad, eso es el pensamiento abstracto. El filósofo se pone-siendo él mismo una figura abstracta del hombre alienado- como escala de medida del mundo alienado." Las alienaciones, en el mundo de Hegel, no están tratadas más que por el filósofo, que es a su vez un ser alienado. Aquí aparece el lazo de unión-capital en el movimiento del pensamiento de Marx -entre el tratamiento idealista de las situaciones humanas en el seno de la ideología (o sea la Fenomenología), y la situación del filósofo, que vive él mismo según un modo de existencia alienado y falso, porque está en un mundo truncado. Volvemos de golpe, desde) a crítica de las construcciones del filósofo a la crítica de la situación real, de la situación política y social en la cual el filósofo nace al modo de existencia filosófica. Por ello es por lo que Marx remite, de la historia de la alienación en las diferentes figuras de la Fenomenología, a la historia de la producción de esas diferentes alienaciones, y al origen concreto de la situación del filósofo, ser alienado en el pensamiento abstracto: "Toda la historia de la alienación y de la supresión de la alienación no, es, pues, nada más que la historia de la producción del pensamiento abstracto, y por ende absoluto, del pensamiento lógico especulativo." Todo ello ocurre en el pensamiento, en la abstracción, en la conciencia: estos tres términos son aquí equivalentes para Marx, aunque en otros contextos su identidad pueda ser materia de discusión. Por lo tanto-dice "en la Fenomenología, a pesar de su traza enteramente negativa y crítica, y a pesar de la crítica realmente contenida en ella, y aunque así anticipe ampliamente los desarrollos que vendrán posteriormente, ya están contenidos el positivismo no crítico y el idealismo igualmente poco crítico de las obras hegelianas posteriores, esa disolución filosófica seguida de restauración del mundo empírico dado: todo ello se halla ya de modo latente, en germen, en potencia, como un secreto."

Del mismo modo que las alienaciones no son concebidas por Hegel más que en el modo abstracto, igualmente los elementos con que se enriquece el hombre a través de las meditaciones sucesivas no constituyen más que un enriquecimiento abstracto: la realidad (Wirklichkeit) que es el término de este enriquecimiento, no es sino realidad espiritual: "La reivindicación del mundo objetivo para el hombre, por ejemplo el conocimiento de que la conciencia sensible no es conciencia sensible abstracta, sino mi conciencia sensible bajo la forma de sensibilidad humana, que la religión, la riqueza, etc., no son sino la

realidad alienada de la objetivación humana, fuerzas esenciales del hombre nacidas para la obra (Werk), y no san, por lo tanto, más que el camino que conduce a la verdadera realidad humana, toda esta apropiación, o incluso la penetración de este proceso, no aparecen en Hegel más que en la forma siguiente: la sensibilidad, la religión, el poder del Estado, etc., son esencias espirituales, porque solamente el Espíritu es la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es la del espíritu pensante, lógico, especulativo.” Toda lo que debería aparecer como enriquecimiento positivo, no aparece más que como enriquecimiento del espíritu, de la conciencia, y no del ser real: “La humanidad de los productos de la naturaleza y de la naturaleza producida por la historia, la humanidad de los productos del hombre aparece solamente en el hecho de que son productos del espíritu abstracta, y, por lo tanto, son en esa medida momentos espirituales, esencias racionales.” La apropiación de la esencia humana, en la Fenomenología, no se verifica más que de modo intelectual e irreal: “La Fenomenología es, pues, crítica oculta, que no se ha revelado aún a sí misma, y mistificada. La mistificación no es para Marx más que otra expresión para designar la intensificación intelectual de las alienaciones reales.

Tanto la alienación como la supresión de la alienación todo se verifica, en la Fenomenología, en el modo intelectual, en el modo de la conciencia, porque el filósofo es un intelectual, un ser alienado, a causa de las condiciones reales en que vive. Por lo tanto, será necesario emprender la crítica de esas condiciones reales que, en la Fenomenología de Hegel: no están criticadas más que en el modo abstracto y mistificado, y por ende no se critican verdaderamente.

Estas son las formas principales de la crítica del idealismo, hegeliano en general que hace Marx. Pero hay en su obra una crítica más particular y no menos importante del idealismo histórico de Hegel, o sea del idealismo de la filosofía de la historia hegeliana. “Al concebir que la negación de la, negación, bajo el aspecto de la relación positiva que en ella se da, es lo verdadero y únicamente positivo, y que bajo el aspecto negativo que en ella se da, es el único y verdadero acto, y es la auto-actividad del ser, Hegel no ha descubierto en realidad más que la expresión abstracta, lógica, especulativa del movimiento de la historia que no es todavía historia verdadera (wirklich) del hombre en cuanto sujeto presupuesto, sino solamente acto de producción del hombre, historia de la génesis (Entstehungsgeschichte).”

Hegel describe la historia como si fuese la manifestación de un “sujeto” situado verdaderamente en el punto de partida de toda la historia, y se desarrollase a través de las etapas contradictorias de la negación y de la negación de la negación. Estas negaciones sucesivas ejercidas sobre los contenidos muertos de la vida pasada por la libertad soberana del sujeto, que se va formando así poco a poco su mundo positivo y objetivo, constituirían según Marx la esencia de la concepción hegeliana de la historia. La historia sería, pues, en Hegel, el desarrollo sucesivo del proyecto primero de la libertad del sujeto. A esto responde Marx que aún no hay “sujeto” de la historia humana. No hay más que un sujeto alienado, un hombre alienado, que en otros términos no es verdaderamente sujeto. No hay aún verdaderamente historia, sino solamente

prehistoria; el hombre sigue buscándose, y aún no se ha constituido en cuanto sujeto.

Ya se verá más tarde en Marx el tema de la historia humana propiamente dicha, la que aún no existe, ya que el hambre no existe más que de forma inhumana, así como el tema de la prehistoria del hombre, historia de su nacimiento y de su producción. Aquí Marx le reprocha a Hegel el anticiparse al tratar de una condición que no es aún la del hambre, y al hablar de una historia que aún no puede ser pensada de la manera que la piensa Hegel, ya que dicha historia aún no existe. Y, al querer considerar como sujeto a un ser (el hombre) que de hecho está alienado, Hegel no puede sino dar una representación ilusoria (alienada en sí) de la historia humana actual, de esa historia que hay que considerar como prehistoria, y en la cual el hambre todavía no ha conquistado su libertad de sujeto del desarrollo histórica. No puede, por lo tanto, sino dar de la historia una imagen abstracta, intelectual, falsa, y la reduce a mera lógica; es decir, a una proyección ilusoriamente racional de lo que no existe aún más que de manera irracional.

La historia no es el movimiento de la manifestación del espíritu-sujeto soberanamente libre, sino un duro combate del hombre en el seno de la naturaleza para tener acceso a una "situación de sujeto que aún se le niega. Por lo tanto, lo que tiene primeramente mayor importancia, es la historia de; la producción humana, la historia de la producción progresiva del hambre, la de las condiciones materiales de su génesis. Y cuando critica, en la Ideología alemana, el desprecio de la filosofía para la historia de las condiciones materiales del desarrollo del hambre, es a Hegel a quien Marx alude principalmente. "Toda concepción de la historia hasta hoy día, ha descuidado completamente, o ha considerada como cosa secundaria, todo ese aspecto real de la historia: sus autores han considerado que no tenía ningún lazo con el proceso del desarrollo histórico propiamente dicha. (Según sus concepciones), siempre habrá que escribir la historia de acuerdo con una escala de referencia exterior a ella; la producción real de la vida aparece, pues, como prehistórica, mientras que histórico aparece como lo extra y supra-mundano separado de la vida común. La relación del hombre con la naturaleza queda así excluida de la historia. De donde resulta una aposición entre la naturaleza y la historia."

La historia etérea de los filósofos y de los historiadores alemanes no tiene relación con la verdadera historia -con la prehistoria- del hombre. Lo atestigua claramente ella misma, ya que no quiere ser más que historia humana, o historia del sujeto humano, y, por lo tanto, pretende desinteresarse de la historia natural del hombre y de la historia de la naturaleza. Los filósofos llegan incluso a presentar la historia como un mundo opuesto a la naturaleza y plenamente distinto de ella, como si se tratase de dos manifestaciones de la Idea, plenamente independientes una de otra.

Hegel es el último y el más vigoroso representante de esta manera de escribir la historia: «La filosofía de la historia de Hegel es la última consecuencia, llevada a su expresión más pura, de toda esta historiografía alemana, en la cual no se manejan ya intereses reales, ni siquiera intereses políticos reales, sino puros pensamientos.» Los filósofos idealistas, por otra parte, no pueden

escribir la historia de otro modo. El absurdo que descubren en el desarrollo histórica no es más que la repetición del absurdo y de la falta de humanidad de las condiciones de la sociedad en que se han formado (den vorgefunden Unsinn). Para criticar eficazmente sus quimeras, hay que criticar y transformar las condiciones reales en que viven: “La disolución verdadera y práctica de esas frases (de la ciencia histórica), y el abandono de esas representaciones que caen fuera de la conciencia de las hombres se efectuará, como ya la hemos dicho, mediante el cambio de las circunstancias, y no mediante deducciones teóricas.”

De hecho, la ideología está ligada a la clase dominante en el Estado, y los historiadores de esta clase dominante no san, en su situación alienada, sino el reflejo de la alienación histórica que constituye la dominación de su clase. La crítica de la alienación idealista y la del idealismo histórico hegeliano conducen, pues, igual que antes, a la crítica de la alienación religiosa, a la crítica del mundo real, político y social.

Se puede resumir esta crítica del idealismo hegeliano con las fórmulas que Marx empleaba ya en la Sagrada Familia: “Hegel coloca aquí la conciencia de sí en lugar del hombre; por lo tanto, la realidad humana de múltiples semblantes aparece aquí solamente como una forma determinada, como una determinación de la conciencia de sí. Pero una simple determinación de la conciencia de sí es una “pura categoría”, un puro “pensamiento”, que por consiguiente yo puedo suprimir (aufheben) en cuanto “puro” pensamiento, y que puedo sobrepasar por el puro pensamiento. En la Fenomenología de Hegel, los fundamentos materiales, sensibles, objetivos, de las diversas figuras alienadas de la conciencia de sí del hombre, se los ha dejado intactos (stehen gelassen), y toda la obra destructora ha dado como resultado la filosofía conservadora, ya que cree haber llegado más allá del mundo objetivo, del movimiento sensible real, sólo porque se ha transformado en un “objeto de pensamiento” en una simple determinación de la conciencia de sí, y porque cree poder disolver al adversario que se ha vuelto etéreo en el “éter del puro saber”. La Fenomenología termina, pues, de modo consecuente al sustituir toda la realidad humana por el saber absoluto, por que el saber es el único modo de existencia propio de la conciencia de sí, y porque la conciencia de sí no conoce más que a sí misma; y no se ve tratada por ningún mundo objetivo. Hegel transforma al hombre en el hombre de la conciencia de sí, en lugar de transformar a la conciencia de sí en la conciencia de sí del hombre, del hombre real, y por ende, condicionado. Pone al mundo sobre la cabeza (boca abajo), y así puede disolver también en la cabeza todas las limitaciones, lo cual no impide que queden intactas para la mala sensibilidad, para el hombre real.”

Según Marx, hay alienación en la filosofía y en el modo de existencia del filósofo (principalmente del filósofo alemán de ese tiempo), porque el filósofo, aun vislumbrando ciertas alienaciones reales, las traspone inmediatamente al mundo del pensamiento, y porque propone una conciliación puramente ilusoria que no tiene influencia alguna sobre el fondo de los hechos. En el fondo, Marx no tendría apenas nada que reprocharle al filósofo si la actividad de este fuese un puro juego, si concibiese oposiciones y contradicciones puramente inventadas para conciliarlas en un modo igualmente imaginario.

Si Marx le critica es porque la filosofía, a pesar de todo, es una cosa seria, y porque las alienaciones a las contradicciones que describe las presenta ella como contradicciones de lo real, de la vida. Y, aun refiriéndose así o lo real, la filosofía no concilia las oposiciones ni resuelve las contradicciones más que en la mente; es decir, que no las resuelve.

Hay que explicar esta huida ante la real, que es la expresión misma de la alienación filosófica. No puede ser sino el resultado de una deficiencia en la existencia misma del hombre que pretende ser filósofo y que ejerce de este modo una actividad de evasión ante un problema que, sin embargo, ha vislumbrado. Toda filosofía se revela como ideología, o sea, como una actividad de justificación trascendente e irreal, de una realidad que, sin embargo, ha sido captada como contradictoria en el propio plano en que se manifiesta. Luego lo que Marx ataca es el modo de existencia del filósofo, por encima de las figuras particulares de la filosofía alemana, ya sean éstas Hegel, Bauer, Stirner o Feuerbach.

Marx y la "crítica" (B. Bauer y Stirner).

Si bien Hegel es la mismísima figura del filósofo y del I modo de existencia filosófico alienado, en los epígonos de Hegel es donde, sin embargo, Marx descubre las expresiones, más extravagantes de la alienación que denuncia. Estas expresiones son tanto más contradictorias cuanto los filósofos Jóvenes Hegelianos se tienen a sí mismos por críticos radicales, "críticos críticos" como los llamará Marx. Pero su crítica es puramente intelectual, y no puede sino remitir finalmente a otros postulados intelectuales, dogmáticos y abstractos. Estos filósofos aun siendo críticos, no por ello dejan de ser filósofos e ideólogos; lo son incluso en su forma más pura. En general, Marx no les dedicará más que sarcasmos. No hay más excepción que Feuerbach, respecto al cual la actitud de Marx es menos radical. Pero se distancia igualmente de él de modo decisivo. La crítica de Marx para con Feuerbach es incluso tan característica que podrá servirnos para precisar la trayectoria de la denuncia marxista de la ideología filosófica, y para exponer más claramente el paso de la crítica religiosa e ideológica a la crítica político-social. Previamente, hay volver a recordar los altercados de Marx con los "críticos críticos", de quienes hemos presentado a uno de los más radicales en la persona de Max Stirner.

Estos altercados tuvieron tal importancia en la evolución personal de Marx, que consagró una obra abundante a la refutación de Bauer, de Strauss y de Stirner, la Sagrada Familia. Más tarde, volverá a tratar algunas temas en la Ideología alemana, que, a diferencia de la Sagrada Familia, no se publicó. Pero la aportación más original de la Ideología alemana se refiere más a la postura respecto a Feuerbach que a la crítica de los otros adversarios de Marx.

La redacción de la Sagrada Familia se empezó en París " en septiembre de 1844. La obra, acabada en 1845, salió el mismo año. Se trata en realidad de una colaboración entre Marx y Engels. Este último había pasado diez días en París, en septiembre de 1844. Los dos amigos habían decidido responder a un ataque de Bruno Bauer en la Allgemeine Literaturzeitung. Este insistía en las

divergencias que se habían manifestado entre Marx y Engels en su primera entrevista de Colonia. De todos modos, la colaboración de Engels no se da más que en un folio y medio del manuscrito. Marx redactó, veintidós folios. Solamente en la primera parte es donde se encuentran párrafos de mano de Engels. No son en modo alguno los más importantes de la obra.

La querella con Bauer era ya un tanto antigua. En 1843 se había negado a colaborar en los Anales franco-alemanes, de Ruge y Marx, y había fundado un órgano rival, la Allgemeine Literaturzeitung. Incluso tuvo la suerte de publicar su primer número tres meses antes que el de los Anales. Quería denunciar “el liberalismo y el radicalismo del año 1842, así como sus ecos, y demostrar su timidez y su fraseología”. Uno de los “ecos” de la explosión ideológica de 1842 era, según él, el movimiento reagrupado en torno a los Anales. De hecho, Bauer no podía perdonar a Marx y a la Rheinische Zeitung el haber roto con los “Emancipados” (Freien), de Berlín, en 1842.

Si se quiere llegar al fondo de las cosas se descubrirá que verdadera razón de la hostilidad de Bauer procedía de su desconfianza respecto al socialismo, hacia el que se había dirigido el pensamiento liberal después del fracaso de los intelectuales políticos que se habían lanzado a la aventura periodística en 1842. Los Anales marcaban el hito de este giro, inquietante para Bauer, hacia una actividad menos noble, aunque más eficaz. Bauer no ve en el gesto de estas intelectuales de izquierdas tentadas por el socialismo más que un gesto de desesperación. En cuanto a él, no ve la salvación más que en la vuelta a la pura filosofía, a la pura crítica. Feuerbach -dirá Marx- había demostrado en las Anekdotas que traducir hombre por conciencia de sí era interpretar la filosofía nueva en el sentido de la antigua, ya que la conciencia de sí de la filosofía hegeliana separada del hombre, no era más que una abstracción sin realidad: es el hombre quien es la conciencia de sí. Bruno Bauer ha vuelto a traducir al hombre en conciencia de sí y, frente al humanismo real de Feuerbach se ha adherido a un humanismo ideal.” No hay duda de que Feuerbach no gozará durante mucho tiempo de este favor en las apreciaciones de Marx; pero la oposición demostrada por Marx entre él y Bauer indica aquí claramente hasta qué punto quería Marx formar frente contra el idealismo de la conciencia. Y así como Bauer reprocha a Marx y a sus amigos el -que se inclinan hacia el socialismo, Marx le reprocha a su vez el que desprecie a las “masas”, desprecio que explaya en nombre de una crítica de las ilusiones y de las “frases” que utilizan esas “masas”.

El periódico de Bauer apenas si representaba a nadie más que a su autor, ya que de las demás jóvenes Hegelianas, ni Köppen, ni Stirner, ni Meyer, ni Rutenberg, ni ninguno colaboraba. Las redacciones eran casi todas hegelianas de segunda fila. El periódico, por otra parte, no vivió más que poco tiempo. Ya había desaparecido cuando se publicó la Sagrada Familia, que atacaba las tesis del redactor-jefe.

Marx tiene conciencia de que Bauer es un adversario de poco peso y hace cuidadosamente la distinción entre él y el idealismo especulativo de Hegel. Pero, aunque pueda dispensarse de tomar completamente en serio las lucubraciones de Bauer, no por ello está menos persuadido de que su

alienación es aún más grave que la de la filosofía hegeliana, aunque no sea más que una caricatura cómica de ella. Identificando aún su pensamiento con el humanismo real de Feuerbach, Marx declara: "El humanismo real no tiene en Alemania enemigo más peligroso que el espiritualismo o el idealismo especulativo que coloca en el lugar del hambre individual real a la "conciencia de sí", y que enseña como el evangelista: es el Espíritu el que hace vivir, la carne no sirve para nada. Ni que decir tiene que ese espíritu sin carne no existe más que en su imaginación. Lo que combatimos en la crítica de Bauer es precisamente la especulación reeditada en forma de caricatura." Así como la filosofía hegeliana conservaba aún una seriedad real y obligaba a Marx a tener la misma seriedad en su crítica, en cambio aquí "la inversión de la real por la filosofía se ha llevada hasta la comedia." La crítica crítica es, pues, comparada con la filosofía, la que es el régimen de la Prusia post-hegeliana comparado con el Antigua Régimen.

Marx observa un extraño destino en la reciente evolución de la filosofía. Después de que ésta en un principio atacó decididamente a la teología, vinieron críticas que pretendían a su vez sobrepasar a la filosofía. Pero no la sobrepasaban; a más bien no la abandonaban, sino sustituyendo la conciencia de sí filosófica o el Espíritu por el "sentimiento", esa categoría esencialmente religiosa. La caricatura de filosofía especulativa que ponen de moda los críticos Jóvenes Hegelianos es por lo tanto una especie de retorno a la teología, una caricatura de la filosofía hegeliana y de la trascendencia hegeliana en el moda teológico. "Interesante justicia de la historia, anota Marx en 1845."

Al apelar de nuevo, a pesar de sus protestas filosóficas, a valores de sentimiento y de imaginación, los críticos críticos acaban con la filosofía alemana; pero ésta, en lugar de desembocar en la acción, como la hará la de Marx, se vuelve aquí teología. La teología y su desarrollo son para Marx el signo general de "putrefacción" de la filosofía. Los críticos Jóvenes Hegelianos, que habían pretendido ser más filósofos, vuelven a caer en una verdadera alienación religiosa que se superpone a su primera alienación, la alienación filosófica propiamente dicha. Marx menciona hablando de ellos una "crítica teóloga". Esta es lo que sería, efectivamente, más que una crítica de la teología.

La crítica se vuelve teóloga: tal es su destino ridículo. Pero lo que Marx opina es que la filosofía alemana reciente está definitivamente condenada en cuanto crítica. La crítica abstracta y teórica es en el fondo la propia esencia del modo, de existencia filosófica, que se echa de ver aquí con más nitidez que en el caso del filósofo sistemático especulativo Hegel. El crítico es el que refuerza aún más las contradicciones de la real al darles forma de pensamiento. Pero, como la alienación que denuncia no se resolverá igualmente más que en su imaginación y en su pensamiento, el crítico vive tanto más dentro de la división propia de la existencia filosófica, en cuanto que ha extremado más aún en espíritu las contradicciones de la real, sin que por ello tenga más influencia sobre ellas. El crítico puro concluye participando de esa división que cree vislumbrar, y que él mismo consolida en toda. Es el ideólogo consumado, el intelectual amargo y vano.

El crítico quiere curar al hombre exorcizando sus ideas, proponiéndolo sencillamente cambiar de ideas. He aquí, efectivamente, cómo hablan los Jóvenes Hegelianos, según la invectiva de Marx al principio de la Ideología alemana: “Los hombres se han hecho siempre hasta ahora representaciones falsas de sí mismos, de la que son o de lo que deben ser. Han regulado sus relaciones según sus representaciones de Dios, del hambre normal, etc. Los subproductos de sus cabezas se han elevado por encima de sus cabezas. Siendo creadores, se han inclinado ante sus criaturas. Liberémosles de los antojos, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginados, baja el yugo de las cuales se marchitan. Hagamos que se rebelen contra ese dominio de los pensamientos. Enseñémosles a cambiar esas imaginaciones por pensamientos que responden a la esencia del hombre-dice una-; enseñémosles a tener una actitud crítica para con esas imaginaciones-dice otro-; enseñémosles a arrojarlas por la borda -dice un tercero-, y la realidad no podrá menos que hundirse.” ¡Cuántas pretensiones vanas, cuántas “imaginaciones inocentes y pueriles!, opina Marx -. Y el público estúpido recibe esas proclamaciones estériles con “terror y respeto”. Los filósofos se presentan como los que van a agitar al mundo, y se envanecen de su “radicalismo criminal”. “A esas corderos que se presentan como si fueran lobos, que son considerados como lobos”, Marx los desenmascara: demuestra la vanidad de sus declaraciones, simple refleja y simple resultante “de la miserable situación alemana real. Los filósofos críticos no luchan más que contra pensamientos, contra fantasmas, no pelean más que con la “sombra de la realidad.”

Antes de que se hubiese denunciado la ilusión espiritualista especulativa, se les podía perdonar a los filósofos; pero en cambio la alienación de los filósofos críticos actuales no, tiene ya justificación de ninguna clase. Ahora, cuando ya Feuerbach ha criticado la religión y la filosofía idealista, para volvernos a llevar a una teoría que hace del hombre el centro de sí mismo, ¿cómo pueden darse aún filósofos que puedan volver a lo que ya han vomitado? Muy contrahecho debe de estar el mundo en que viven para que aún surja tal ilusión. “Habiendo ya reconocido de una vez al hombre como esencia, como base de todas las actividades y de todas las situaciones humanas, la crítica ya no puede hacer más que inventar nuevas categorías, y hacer que el propio hambre vuelva a ser una categoría. Esto es lo que efectivamente intenta. Transforma al hambre en el principio de una nueva serie de categorías, y se lanza de ese modo hacia la última puerta de socarra que quedaba aún abierta a la inhumanidad teológica angustiada y perseguida.” Engels, que es el autor de este párrafo de la Sagrada Familia, añade: “¡La historia no hace nada, “no posee riqueza infinita”, “no libra combates”! Es el hombre, el hombre real y vivo el que lo hace todo, lo posee todo y libra los combates; la historia no utiliza al hombre como un instrumento para la realización de sus fines, como si fuese una persona aparte; no es nada más que la actividad del hombre persiguiendo sus propios fines.”

Los sarcasmos de Engels y de Marx se dirigen principalmente a Bauer, que llevaba la voz cantante en la Allgemeine Literaturzeitung, pero apuntan igualmente a Strauss y a Stirner. Este último será objeto de una refutación más particular aún en la Ideología alemana. Max Stirner no era, como ya la hemos hecho notar, sino el seudónimo de Johann Kaspar Schmidt. Marx ni siquiera le reconoce el nombre literario, y le designa, entre los miembros de la Sagrada

Familia de Bauer, por "San Max". Como el idealismo filosófico es una alienación, no será extraña, como en otras circunstancias, el ver que Marx aplica a esta alienación el vocabulario de la alienación-tipo, la religión.

Marx no se ha dejado, pues, seducir por el egoísmo solipsista de Stirner, basada en postulados indemostrables. Por mucha que Stirner denuncie a Dios, a la Humanidad, a la Verdad, a todas esos personajes trascendentes, el personaje egoísta que es el Único, finalmente, no se comparta de diferente manera que Dios, la Humanidad, la Verdad: "Si San Max hubiese mirado un poco más de cerca las diferentes "causas" y a los "propietarios" de esas causas, por ejemplo a Dios, la Humanidad, la Verdad, hubiese llegado a la conclusión contraria (a la suya): que un egoísmo basado en el comportamiento egoísta de esas personas había de ser tan quimérica como esas mismas personas. Si Dios no, reposa sobre nada, ¿por qué le imita el Único pretendiendo no basar su causa sobre Nada, siendo así que por el contrario quiere distinguirse de El? "Nuestro Santo se decide a hacer la competencia a "Dios y a la verdad", y a no basar su causa sobre Nada, "sobre mí que, lo misma que Dios, soy la nada de toda lo demás, yo que soy mi todo, yo soy el Único. "El Espíritu Santo -dice Marx-le obsesiona el cerebro bajo la forma de un aparecida." Imitando el modo de existencia del Dios que ha rechazado, Stirner no puede hacer que la aparición del Único repase sobre un postulado, tan poco fundamentado como el que permitía la aparición de Dios: "No llegamos a enterarnos de cómo el joven ha llegado de pronto a tomar al mundo "como es"; tampoco vemos que nuestro santo dialéctico efectúe la transición del joven al hombre; sólo nos enteramos de que el pronombre éste debe hacer aquí su oficio, y «distinguir» al joven del hombre.

Toda ocurre como si, en lugar de atacar a las contradicciones reales de las cuales las ilusiones del joven no son más que el reflejo, Stirner considerase que estas ilusiones fuesen simples producciones arbitrarias del cerebro del joven, tan fáciles de hacer desaparecer como de crear: "El hombre que, siendo joven, se ha metido en la cabeza toda clase de habladurías en lo referente a los poderes y las condiciones existentes, como por ejemplo el emperador, la patria, el Estado, etc., y no las ha conocido más que en cuanta visiones delirantes propias de él, ni más que en cuanta sus propias representaciones, destruye realmente los poderes, si hemos de creer en San Max, al deshacerse de la idea falsa que tenía de ellas. No se hace que desaparezca el poder real del emperador; renunciando a la idea que se tiene de ese emperador. Ese pobre Stirner "se olvida de que no ha hecho más que destruir la forma fantástica y fantasmagórica que los pensamientos de la patria, etc., han tomado, en el cráneo del "joven", pero no ha llegado aún ni siquiera a rozar a esos pensamientos en cuanto que expresan relaciones reales. Lejos de haber llegado a ser el dueño de sus pensamientos, lo que ocurre es sencillamente que entonces es cuando es capaz de tener pensamientos." En el momento en que Stirner considera su propia tarea acabada, todas las tareas esenciales quedan por cumplir.

Estamos, pues, en presencia de un ideólogo puro, que ya ni siquiera ve lo real, que vive y se agita en el seno de un mundo de la conciencia, fruto de su imaginación. "La idea especulativa, la representación abstracta, pasa a ser el

móvil de la historia, y la historia, por consiguiente, pasa a ser simplemente la historia de la filosofía.” Las categorías de niño, joven y hambre son categorías abstractas que el autor aplica, sin que vengan a cuento, sobre realidades históricas empíricas, considerando por ejemplo que el negro es el niño, el mogol el joven y el caucasiano el hombre. Stirner, “copista torpe de Hegel”, hace que la historia ideal produzca la historia natural... En primer lugar, nos enteramos de lo que pensaban los antiguos de su mundo, según se afirma; se los opone al mundo antiguo, a su propio mundo, como dogmáticas, en lugar de presentárnoslos como sus productores; se nos habla solamente de la relación de la conciencia con el objeto, o sea la verdad; no se nos habla más que de la relación filosófica de los antiguos con su mundo: a sea, que en lugar de la historia antigua, se nos da la historia de la filosofía antigua, y ésta se nos da sólo en la forma en que San Max se la representa sacándola de Hegel y de Feuerbach”. Volvemos a encontrar en él todas esas vanas construcciones arbitrarias de la filosofía de la historia, que eran corrientes entre los pensadores alemanes en la época de Marx. “La historia única ocurre primero en el Pórtico en Atenas; luego, casi exclusivamente, en Alemania, y finalmente, en el Kupfergraben (la calle en que vivía Hegel), donde el déspota de la “filosofía moderna o de los tiempos modernos” había fijado su residencia.”

Marx y Feuerbach: la filosofía y lo real.

La condena que hace Marx de los ideólogos Jóvenes Hegelianos será para él inapelable. Esos críticos, perdidos en su mundo intelectual, han perdido efectivamente todo contacto con lo real. No son ya ni siquiera filósofos propiamente dichos, y su lugar en la historia alemana es la de una reedición cómica del asunto serio que aún seguía siendo la filosofía. Para con la filosofía especulativa propiamente dicha, la de Hegel, es mucho menos tajante. Ya veremos que, a pesar- de las críticas dirigidas a este pensador, que participa del moda de existencia alienado que es la filosofía, Marx se congratulará por lo menos de que Hegel haya descubierto la dialéctica y las leyes del devenir necesaria. Los “críticos críticos” que ya no denunciaban más que a fuerza de postulados inventados, sin ninguna necesidad dialéctica verdadera, no podían gozar del mismo trato de favor. Pero lo que no deja de ser verdad es que tanto Hegel como las Jóvenes Hegelianos participaban de la misma alienación filosófica.

Respecto a Feuerbach, la actitud de Marx es en un principio más diversa que respecto a Hegel. Así como por una parte pensaba conservar la dialéctica de Hegel, por otra parte aún pensaba retener de Feuerbach el retorno a lo real, que habría de llevarle a distanciarse definitivamente de la alienación filosófica. El humanismo real de Feuerbach, al cual se adhiere en la Sagrada Familia, le parece ser el verdadero fundamento de un pensamiento no alienado. Y en el Manuscrito de 1844, Marx escribirá aún: “De Feuerbach es de donde sale la crítica humanista y naturalista positiva. Si bien la influencia de los escritos de Feuerbach es silenciosa, por ello también es más profunda, más segura, más extensa y más rica: desde la Fenomenología y la Lógica de Hegel, son los únicos escritos que contienen una verdadera revolución teórica.” Verdad es que se trataba de una revolución, ya que así como Hegel y todos los demás hasta

Feuerbach habían subrayado de una u otra manera, seria o cómica, la primacía del pensamiento, Feuerbach subrayaba la primacía de cierta realidad. Aportación nueva, que Marx no habría de negar nunca.

Sin embargo, después de haberse mostrado discípulo de Feuerbach, en la Sagrada Familia, Marx pasa a ser su crítico en los años 1844 y 1845. Feuerbach se le aparece muy pronto también como un filósofo alemán alienado, pero la alienación se da en él en un orden diferente. El método que Marx emplee para diferenciarse de Feuerbach será, por lo tanto, decisivo para su evolución. Al mismo tiempo, nos permitirá precisar exactamente la naturaleza de la alienación filosófica según Marx.

Un comentario literal de las Tesis sobre Feuerbach (1845), en las que Marx ha tomado netamente posición con respecto al más avanzado de los Jóvenes Hegelianos, permitirá comprender el alcance de esta última ruptura con los filósofos alemanes.

Las Tesis son el fruto de las meditaciones de Marx a lo largo del año 1845, el resultado de todas las reflexiones contenidas en el Manuscrito de París y en la Ideología alemana.

El texto debe datar de 1845 o del invierno de 1845-1846. Como estaba redactando entonces la Ideología alemana, Marx no se contenta ya con criticar todas las filosofías anteriores, las de Hegel, de Bauer, de Stirner y de Feuerbach, sino que, aprovechando la ocasión, ataca a toda filosofía; es decir, al modo de existencia filosófico. Ya ha anunciado antes que para suprimir la filosofía, como querían los hombres vueltos hacia la acción, había que realizarla, y que inversamente, para realizar la filosofía, había que suprimirla en cuanto modo de existencia exclusivamente contemplativo. La finalidad de las Tesis es la de ofrecer la fórmula exacta de esta actitud respecto de la filosofía.

Tesis 1ª "El defecto principal de todo el materialismo conocido hasta ahora-incluida el de Feuerbach- es que la realidad concreta y sensible no está concebida en ellas más que bajo la forma del objeto o de la representación, pero no en cuanto actividad sensorial del hombre, como práctica humana, no subjetivamente. Por lo tanto, el aspecto activo, en oposición al materialismo, le desarrolla el idealismo de modo abstracto, ignorando la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach propone objetos concretos, realmente distintos de los objetos del pensamiento; sin embargo, no concibe que la actividad humana misma sea una actividad objetiva. No considera, pues, como verdaderamente humano, en la Esencia del Cristianismo, más que el comportamiento teórico, mientras que la práctica no la concibe y no la define más que en su manifestación judaica, sórdida. Por consiguiente, no capta el significado de la actividad "revolucionaria", práctico-crítica."

Toda la filosofía antigua ha sido o materialismo, o idealismo. Pero el materialismo, igual que el idealismo, pecaban de unilaterales. El idealismo no captaba más que el aspecto dinámico de lo real, pero sin reconocer que esta dinámica está en la propia realidad. El materialismo apuntaba a la realidad concreta y sensible, pero no la consideraba más que como un objeto; es decir,

como un contenido opuesto al sujeto, siendo el sujeto, en esta oposición, el polo del dinamismo. El materialismo consideraba a la realidad bajo la forma de "representación" (en alemán, Anschauung). Era una actitud teórica, contemplativa y desinteresada.

El idealismo, por su parte, reconoce el dinamismo, que la actitud contemplativa del materialismo impedía captar. Pero no ve este dinamismo en lo real, y, por tanto, ignora la "actividad real sensorial en cuanto tal" (sinnlich-menschliche Tätigkeit, dice el texto alemán). Se trata de la actividad del hombre sensible, de la actividad humano-sensible, de la que se manifiesta en ese todo que es el hombre actuando en la naturaleza material. Esta actividad, constitutiva de la realidad (Wirklichkeit, con el profundo sentido del vocabulario hegeliano), es el equivalente de la praxis según Marx.

Marx no les reprocha a los materialistas antiguos el haber tenido un concepto falso de la realidad; pero les reprocha el que no hayan tenido más que un concepto, el haber persistido en no considerar a la realidad más que como un objeto, no sólo exterior al hombre, sino que constituía el polo de la inactividad, en comparación con el sujeto contemplativo, polo de la actividad. Esta actitud del materialista antiguo se refleja indirectamente, por otra parte, en su teoría del conocimiento: su realismo no conoce más que al objeto sensible; el materialismo de Marx será mucho más acogedor. El punto esencial por el cual Marx se opone a este materialismo antiguo, incluso al de Feuerbach, es el de que, para él, lo real no es el "otro" del sujeto, sino que él mismo es actividad. Inversamente, no se da el conocimiento fuera de una actividad objetiva; es decir, de una actividad en la cual el hombre es objeto para sí mismo, a la vez que se hace objeto. Por lo tanto, para Marx, el objeto es también algo del hombre, y no se le puede oponer como si fuese algo completamente distinto.

Marx tiene, por lo tanto, el empeño de hacer la síntesis del materialismo antiguo -que tiene el mérito de considerar objetos (realismo)- y del idealismo, que ha insistido afortunadamente en lo que el materialismo había ignorado, o sea sobre el dinamismo subjetivo propio de la actividad del conocimiento. Efectivamente, el idealismo por su parte es unilateral, ya que insiste tanto en esta actividad, que llega a hacer de ella todo en el mundo, incluso hasta comprender a los objetos como productos del sujeto, y al sujeto como un Todopoderoso que se crea un mundo a gusto de su fantasía, según el juego de su actividad pura.

El materialismo es una teoría que lo da todo al objeto. El idealismo se lo da todo al sujeto. Pero ambas teorías, al conservar de modo absoluto la escisión entre sujeto y objeto, no pueden ser más que teorías del conocimiento, lo cual es ya una grave restricción de su validez. Marx vuelve a seguir aquí en cierto modo el camino de Hegel, criticando las filosofías de Kant y de Fichte, basadas en una teoría previa del conocimiento, y en una oposición entre el sujeto y el objeto. Hegel ha demostrado a sus predecesores que su problema es insoluble, porque han hecho abstracción de lo real; es decir, de la experiencia, en la cual sujeto y objeto son indisolubles. Marx hace lo mismo, pero llega más allá que Hegel. Para él, el rechazar la problemática sujeto-objeto no es sólo rechazar el

problema de la crítica previa del conocimiento, sino igualmente el problema de un conocimiento que tenga valor por sí mismo.

La síntesis del materialismo y del idealismo lleva a una teoría de lo real, pero aún más a una praxis, de la cual la nueva teoría es inseparable. La verdadera realidad, o sea la verdadera actividad, es crítica y práctica a la vez (*praktisch-kritisch*), es teoría dentro de la acción y acción conforme a la teoría inmanente de lo real. Es “revolucionaria”, y no puramente contemplativa. La revolución, para Marx, es la actividad verdadera; pero una actividad inspirada por la crítica, por el conocimiento, por la teoría, por una “captación comprensiva” de lo real (*Begreifen*) (véase la Tesis 8ª).

Tesis 2ª “La cuestión de saber si el pensamiento humano puede tener acceso a una verdad objetiva, no es una cuestión del campo de la teoría; es una cuestión de la práctica. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad; es decir, la realidad y la potencia, el más acá de su pensamiento. Las controversias sobre la realidad a la no-realidad del pensamiento-aislado de la práctica-san propias de la pura escolástica.”

Después de haber definida en general sus posiciones con respecto al materialismo de Feuerbach y al idealismo (de Hegel), Marx vuelve sobre el problema de la crítica previa del conocimiento y de los valores, que sirve generalmente de punto de partida a la filosofía. La filosofía no es, incluso, más que esa, cuando es puramente crítica.

El problema crítico, es decir, el problema de la verdad objetiva del pensamiento humano, no es un problema especulativo, sino un problema de la praxis; esto es lo que se infería ya de la Tesis 1ª. La verdad no puede comprobarse más que en la praxis. Un pensamiento es verdadero si es fiel a la praxis, inmanente a él. Fuera de esto, se está en el campo del idealismo, bajo su peor forma; es decir, en una problemática puramente formal y escolástica, en un falso problema.

La verdad es adecuación a la cosa: el pensamiento es verdadero si está fundamentado, si hay fuera de él mismo algo que le corresponda. No puede basarse en el más allá de la real; es decir, en el propio mundo del pensamiento. La verdad no puede surgir de la simple no-contradicción de los pensamientos en el mundo ideal del pensamiento. El pensamiento estará fundado por su conformidad con la real “más acá” (*Diesseitigkeit*); es decir, por su inmanencia a lo real. Por consiguiente, para ser verdadero, el pensamiento debe dar la prueba de su eficacia en este mundo. La verdad ha de existir aquí abajo, sin lo cual no existe en absoluto. De este modo se desvanece todo problema previo de la verdad de nuestro pensamiento o de nuestro saber. No hay una verdad previa; no hay más que comprobación de nuestro pensamiento y de nuestros valores en la realidad misma. Por la tanto, habremos de recurrir directamente a la praxis, y no a una teoría del conocimiento.

Tesis 3ª “La doctrina materialista de la influencia modificadora de las circunstancias y de la educación se olvida de que las circunstancias son modificadas por los hombres, y de que el educador mismo ha de ser educado.

Par consiguiente, se ve abocada a dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales se eleva por encima de la sociedad.

“La coincidencia del cambio de media ambiente y de la actividad humana -o del cambio de sí del hombre- no puede ni concebirse ni captarse racionalmente sino en cuanto práctica revolucionaria.”

La doctrina a la que Marx alude aquí es la del determinismo causalista en la historia, que estuvo de moda en el siglo XVIII. Es la teoría de Voltaire en Francia, la de Gibbon en Inglaterra. Toda determinación procedería del medio, del clima, del pasado. Pero esas doctrinas, igual que la de Goethe y las de la historiografía alemana de la Aufklärung, admitían también la importancia decisiva de la educación. Más aún: toda la historia, enteramente determinada en cuanto a su pasado, aparecía para lo por venir como una educación de la humanidad. La historiografía reposaba, por lo tanto, sobre un concepto causal en toda lo que la conducía hasta el punto presente, y sobre un concepto de finalidad en lo referente al porvenir. Es, pues, un concepto lineal del desarrollo histórico, en el cual el sentido de la evolución no está expresado más que hacia adelante. Y, como se priva uno para esta explicación de cualquier recurso a una finalidad trascendente, se ve uno obligado a considerar que el progreso, encarnado en las capas más progresivas y más avanzadas de la sociedad-es decir, en las capas educadoras-, es el principio del movimiento de la historia y de la modificación del acondicionamiento. Se “dividía entonces a la sociedad en dos”, como dice Marx. Esto es lo que hacían los hombres del siglo XVIII, en nombre de las Luces que tenían en su propio poder. En nombre de estas Luces, juzgaban soberanamente a todo el pasado. No pudiendo, por lo tanto, contentarse con el materialismo determinista que profesaban, apreciaban y condenaban en función de una concepción del hombre, sacada de hecho del estar ahí empírico de esa porción de la sociedad que, como ellos, había tenido acceso a las Luces. Pero eso era ponerse en contradicción con el postulado materialista, y la historia materialista antigua pasaba a ser necesariamente historia racionalista.

El error de esta historiografía basada en un dualismo social de los educadores y de los educados, era de proponer, por una parte, la existencia de una capa de la sociedad que llevaba en sí a priori (no se sabe por qué) el principio del desarrollo de la humanidad y, por otra parte, la existencia de otra capa de la sociedad cuya devenir estaría enteramente determinado por el juego ciego (para ella) de las fuerzas del medio ambiente, incluidas las fuerzas educativas.

Por su parte, Marx rechazaría igualmente el a priori “educador” (es decir, una concepción finalista del devenir histórico), y el puro determinismo del medio. El puro determinismo no permite dar un sentido al movimiento histórico. El a priori del progreso lineal encarnado en una capa social empírica no es más que un postulado exterior al movimiento de lo real. No hay solución más que en la “conciencia del cambio de media y de la actividad humana”; es el hombre quien se cambia a sí mismo y quien actúa en las modificaciones del acondicionamiento. La historia tiene, por lo tanto, un sentido, pero un sentido plenamente immanente a ella misma; es una praxis revolucionaria, a sea una actividad transformadora y significativa a la vez.

Analizando de más cerca el alcance de la crítica de Marx contra el materialismo causalista y determinista, hay que guardarse muy bien de concebir el “materialismo histórica” como un puro determinismo económico o social. Tampoco se crea que se encontrará en su concepción de la historia la imagen de un progreso lineal que no tuviera sentida más que hacia adelante, a sea hacia el porvenir. En definitiva, según Marx, no debería darse en la sociedad un polo absoluto (ya sea un grupo social, o un nivel determinada de civilización) en función del cual fuese posible juzgar soberanamente al pasado, sin que este pasado tuviese ya en sí misma su propia ley de devenir.

Aquí tenemos que señalar una dificultad referente a esta posición tomada por Marx contra la historiografía del siglo XVIII, cuando vuelva a poner el destino de la humanidad entera en manos del proletariado (y, por consiguiente, de una clase particular) o, cosa más grave aparentemente, entre las manos de un partido político determinado.

Es un punto que quedará por aclarar. Según parece, no se puede dar una explicación coherente más que haciendo del proletariado, no ya el elemento determinante en el sentido de un determinismo finalizado, sino la conciencia del presente y del porvenir, la incorporación de la praxis total, la cual praxis le sobrepasa a él mismo. Comprendido de este modo, el proletariado sería la unidad de cierto determinismo y de una actividad humana (consciente y teórica, también). Esta unidad es igualmente, según Marx, la definición de la acción revolucionaria. Al mismo tiempo, esta indicación permite aclarar ya la definición de la clase en Marx: ésta es el resultado de una determinación económica, pero es al mismo tiempo mucho más que eso; es una conciencia exacta del movimiento que se realiza por medio de ella. Sin embargo, quedará por examinar si la concepción concreta que Marx se forja de las clases y del proletariado concuerda con su crítica de la historia materialista y racionalista.

Las observaciones presentes permiten también esbozar una comprensión del problema marxista de la libertad: conciencia de la necesidad y del determinismo, pero conciencia que va más allá, por eso mismo, de un simple determinismo ex post, que se remonta por encima de un simple desarrollo lineal enteramente contenido en sus condiciones materiales y sociales. ¿Será fiel Marx a esta concepción de la libertad?

Tesis 4ª “Feuerbach parte del hecho de la auto-alienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y un mundo profano. Su empeño consiste en disolver el mundo religioso, volviéndole a sus fundamentos temporales. Pero el hecho de que los fundamentos temporales se separen de sí mismas y se fijen en las nubes como un reino independiente, no puede explicarse más que por las discordancias y las contradicciones internas de esta base temporal. Por consiguiente, hay que comprenderla a ésta en sus contradicciones, y a la vez revolucionarla prácticamente. Por la tanta, una vez que se haya descubierto, por ejemplo, que la familia profana es el secreto de la Sagrada Familia, habría que suprimir teórica y prácticamente a la primera.”

El materialismo antiguo, que es incapaz de dar una explicación suficiente del dinamismo en la real (es decir, de todo aquello de lo cual han hecho su monopolio los idealistas transponiéndolo en el sujeto); incapaz de plantear el problema de la verdad en términos de praxis, y de dar una explicación coherente de la historia, también es incapaz de criticar eficazmente la religión.

En la obra de Feuerbach, por consiguiente, la crítica del mundo religioso, considerado como una simple reduplicación del mundo profano, es netamente insuficiente para la opinión de Marx. Al captar el mundo religioso como un reflejo del mundo profano, Feuerbach decide reducir la religión al nivel del hombre profano y real. Marx pretende que eso es un empeño insuficiente, y, por consiguiente, imposible, siempre que no se haya restaurado al propio mundo profano en su verdad. Porque, si el hombre se aliena en el mundo religioso, no es sin motivo; no puede ser sino por razón de las “contradicciones” de la situación profana, de la “base temporal”, que, por lo tanto, hay que “revolucionar prácticamente”; es decir, al nivel de esa misma base que es la praxis.

Al primer intento, parece como si esta crítica de Marx hacia Feuerbach fuese un tanto injusta. En efecto. Feuerbach tiene perfecta conciencia de la existencia de una alienación en el mundo profano: consiste en la separación entre el ser genérico y el ser individual del hombre. Y, como abraza el partido de resolver esta contradicción en el plano de lo profano, por ello mismo suprimiría legítimamente la religión. La verdadera diferencia entre él y Marx no reside ahí. Consiste en que en realidad Feuerbach no puede comprometerse a la tarea de la supresión de la alienación profana (separación entre ser individual y ser genérico), si no es en nombre de un postulado. Una contradicción en el mundo profano exigiría por sí misma una conciliación y una solución, y la religión no exigiría ser suprimida más que de rechazo. En cambio, Marx capta la contradicción en el propio seno de la religión; la religión se le aparece como un mundo de miseria, al mismo tiempo que se ofrece vanamente como la conciliación definitiva de toda oposición. Por consiguiente, contradicción exige su supresión en el plano de la propia religión, y es esta exigencia la que obliga a Marx a criticar seguidamente la contradicción inherente al mundo profano. No se puede decir que Feuerbach no explique en cierto modo la alienación, pero hay que reconocer que no la reduce directamente como lo hace Marx. Recurre a una crítica que no se basa más que en motivos independientes de la religión, que tienen relación con el mundo profano.

La Tesis 4ª alude mucha más a una reducción activa que a una supresión intelectual. Dicha reducción no aparece en la obra de Feuerbach. El “explicar” (erklären) de Marx se opone por lo tanto al “resolver” (auflösen) de Feuerbach: auflösen no es reducir activamente, sino más bien disolver, retornar a otra realidad por medio de un proceso intelectual. Erklären, explicar en el sentido de Marx, es una operación activa: de ella surgen nuevas operaciones críticas y prácticas, cuyo éxito condiciona la supresión de la religión. Mediante el auflösen de Feuerbach, la religión se suprime intelectual- mente, pero sólo intelectualmente. Mediante el erklären de Marx no se la suprime de golpe, pero ya se aborda la gran tarea que no puede menos que suprimirla de hecho. La

actitud de Marx es una comprensión ("verstanden") que es al mismo tiempo un esfuerzo práctica ("revolutioniert").

Marx no ha expuesto nunca detalladamente la crítica de las representaciones religiosas que resultan del mundo profano alienada. Sin embargo, aquí nos da un ejemplo, aunque: algo burda, a propósito de la Sagrada Familia, que, según él, no sería más que la proyección religiosa de la condición alienada de la familia profana. La alusión no es perfectamente: clara, aunque evidentemente se trate de la familia burguesa, que Marx tendría ocasión de criticar más de una vez. No habría que concluir por ello que Marx se muestre hostil a toda clase de institución familiar. Ataca directamente a la forma particular-criticable en más de un aspecto-que suelen tomar las relaciones familiares cuando intervienen las consideraciones económicas capitalistas y la primacía del dinero.

Tesis 5ª, "Feuerbach, no estando satisfecha del pensamiento abstracto, apela a la intuición, pero no concibe la realidad sensorial en cuanto actividad práctica, en cuanto actividad de los sentidos humanos."

Después de haber criticado el materialismo antiguo en sus: diversas expresiones, en el plano de la teoría del conocimiento, de la historia y de la, religión, Marx nos ofrece una crítica global: el materialismo antiguo no es más que un conocimiento, mientras que la realidad no comprende conocimiento alguno separada de la acción, y no es otra cosa sino la unidad "práctica" de la vida humana.

Cierto es que Feuerbach renuncia al pensamiento abstracto y quiere sustituirle por una intuición (Anschauung); es decir, por un contacto directo. Pero conserva la oposición entre sujeto y objeto, característica de toda esa problemática del conocimiento. El objeto, en esa oposición, es pura pasividad, y no actividad. El objeto de la intuición no está penetrado de subjetividad dinámica. Para Marx, la realidad percibida por los sentidos ("sensorial" o sensible) es el mundo mismo de la actividad: el hombre entra en una praxis ya viva. La traducción de "menschlich-sinnliche Tätigkeit" por "actividad de los sentidos humanos", además, orienta demasiado hacia una idea de conocimiento. En realidad, la expresión de Marx designa esta actividad humana compleja que es al mismo tiempo conocimiento y acción esencial del hombre transformando su mundo, haciéndose mundo. Marx no pide solamente que se sustituya un modo de conocimiento por otro, sino que se sustituya una actividad puramente cognitiva por una existencia total que sea a un tiempo acción y teoría inmanente a la acción.

Tesis 6ª "Feuerbach disuelve al ser religioso en el ser humano. Pero el ser humano no es una abstracción inherente a cada uno de los individuos tomados por separado. En su realidad, el ser humano es el conjunto de las relaciones sociales.

"Al no preocuparse de la crítica de este ser real, Feuerbach se ve, pues, obligado:

"1) a hacer abstracción del proceso histórico, y a fijar el sentimiento religioso en sí, suponiendo a un individuo humano abstracto, aislado;

“2) a concebir al ser real únicamente en cuanto “género”, en cuanto generalidad interna, muda, que liga a los diversos individuos naturalmente.”

Esta sexta tesis no es sino una renovación de las críticas dirigidas por Marx al tratamiento de la religión por Feuerbach (Tesis 4ª). Por “ser religioso” del hombre y “ser humano” hay que entender la esencia (en alemán: Wesen), siendo la esencia en Marx aquello que al término de su desarrollo pasa a ser perfectamente adecuada a la apariencia o a la existencia. Por consiguiente, la esencia humana no es algo abstracta, como lo da a entender Feuerbach. Esta esencia es el conjunto complejo de las relaciones sociales. “El hombre es el mundo del hombre.”

De esta actitud de Feuerbach se infieren dos deficiencias principales. La primera, es que el sentimiento religioso (Gemüt: la actitud religiosa fundamental) está considerada en sí fuera de la historia, y, por lo tanto, también fuera de las deformaciones históricas de la condición del hombre. La actitud religiosa, el modo de existencia religiosa, están tratados de modo abstracto, como si fuesen en cierta medida el hecho de todo hombre, el hecho del hombre “aislado”; es decir, del hombre abstracto. Ahí reside la verdadera razón de la insuficiencia de la crítica de la religión en Feuerbach; por ello es por la que igualmente no se pasa en su obra directamente ni necesariamente de la crítica de la religión (en situación histórica) a la crítica de la realidad histórica que da origen al fenómeno religioso.

En segundo lugar, la esencia humana, por su parte, no está considerada más que como Gattung, como “género” abstracta, puesta al individuo: es una especie de universal natural, a sea inmediato. Para Marx, en cambio, los hombres no están ligados entre sí por su naturaleza común (o, lo que es lo mismo, por su común abstracción), sino por relaciones, que constituyen la sociedad a través del trabajo social y que realizan el género (la Gattung) de modo concreto. Lo universal social que Marx tiene a la vista y el “ser genérico” de que habla aquí son un universal mediata, concreto, mientras que el de Feuerbach es abstracto e inmediato, y permanece separado indefinidamente de los individuos vivos y concretos.

Tesis 7ª “Feuerbach no ve, por consiguiente, que el “sentimiento religioso” en sí es un producto de la sociedad, y que el individuo abstracto que analiza pertenece a una forma determinada de la sociedad.”

Esta tesis es un simple corolario de la anterior. El sentimiento religioso es en sí una forma de la vida social, y no debe ser considerado de otra modo: esto es lo que Feuerbach no ha visto. La religión no nace del hombre abstracto, aislado, individual, sino del hombre de una forma determinada de sociedad; más exactamente, del hombre que vive en una sociedad imperfecta.

Tesis 8ª “Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que arrastran la teoría al misticismo hallan su solución racional en la práctica humana y en la inteligencia de esa práctica.”

La vida social es equivalente a la vida práctica. A diferencia del género abstracto, la universal real se constituye en la vida social por la mediación; es decir, por la práctica.

Lo universal, que así se realiza, no difiere incluso en nada de la totalidad de la praxis humana. Esta es la íntima relación de los hombres y de las cosas, así como la de los hombres entre sí. Por ello es por la que Marx ha podido ver que el socialismo es la consecuencia natural del materialismo, en la medida en que éste aceptaba dar entrada a la actividad y al dinamismo immanentes. El rechazar la mediación social práctica es lo que únicamente conduce a las ilusiones místicas de la religión y de la filosofía.

Tesis 9ª "El resultado supremo al que conduce el materialismo perceptivo, o sea el materialismo que no concibe el mundo sensible en cuanto actividad práctica, es la percepción de los individuos aislados y de la sociedad burguesa."

Llegado al término de su crítica, Marx establece un lazo entre el materialismo teórico o contemplativo y la sociedad burguesa; es decir, la sociedad de individuos que no mantienen entre sí más que relaciones abstractas. El materialismo antiguo, o materialismo realista, es la propia doctrina del "sistema de las necesidades" descrita por Hegel.

Tesis 10ª "El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad burguesa, y el punto de vista del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad social."

El materialismo nuevo, preconizado por Marx frente a Feuerbach, es la expresión directa de una sociedad verdaderamente social (es decir, socialista), de una sociedad en la cual los hombres estarán ligados por lazos mucho más fuertes y mucho más concretos que los que unían a los individuos "atómicos" de la sociedad burguesa.

Tesis 11ª "Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas maneras; la que importa, es transformarlo."

La filosofía nueva debe negarse en cuanto modo de existencia filosófico (en cuanto contemplación intelectual a Anschauung), y pasar a ser una acción transformadora del mundo. Así es como será la verdadera "filosofía" del hombre que se objetiva (gegenständlich Tätigkeit), el alma de la praxis. Así es como realizará la síntesis de la actividad fundamental y de la comprensión de esa actividad (Begreifen). La humanidad social comprenderá una praxis transformante que le hará las veces de filosofía; esta praxis realizará la filosofía en aquello a que apuntaba, pero no la realizará sino negando el modo de existencia alienado propio: del filósofo ideólogo.

Estas once tesis resumen muy bien el punto al que había llegado la trayectoria intelectual de Marx hacia 1845, una vez acabada la crítica de la religión y de la filosofía, y en el momento en que emprendió la crítica política y social. Para mayor claridad aún, partiendo de las Tesis sobre Feuerbach, se pueden

presentar, en un díptico, por una parte, las características de la filosofía que fue, según Marx, la más avanzada del mundo antiguo, el racionalismo materialista, con las críticas que le dedica; y por otra parte, las características de la filosofía del mundo nuevo. Esta no lleva aún el nombre de materialismo dialéctico y, sin embargo, están ya presentes en ella todos los elementos esenciales de ese método filosófico y práctico.

Las Tesis sobre Feuerbach son, en primer lugar, el resumen de las principales características del materialismo antiguo o filosófico, que Feuerbach ha vuelto a seguir; es decir, de la aportación más positiva de toda la filosofía antigua, en opinión de los marxistas. La exposición de estas características es, al mismo tiempo, la crítica de su limitación o de su unilateralidad.

1. *El "conocimiento"*. -El objeto no se comprende como "actividad objetiva" del hombre, sino como algo exterior a él (Tesis 1ª). Por lo tanto, la filosofía materialista clásica es intuición-contemplación (*Anschauung*) (Tesis 5ª); es decir, teoría y actitud puramente intelectual.

2. *Superestructura religiosa*. -El mundo religioso aparece como un mundo de sustitución, el mundo del hombre en un modo traspuesto e invertida. Por su parte, el mundo profano aparece como un mundo religioso sencillamente vaciado de su aureola mística, y, por consiguiente, como un mundo religioso de sustitución (Tesis 4ª y 6ª). En particular, la religión sigue siendo considerada en sí independientemente de las condiciones sociales, como algo que nace espontáneamente de todo individuo aislado, abstracto, de toda hombre en general.

3. *El hombre*. -El hombre no está concebida correlativamente más que como esencia humana abstracta. El racionalismo materialista la ha reducida toda a la materia, a la "real". Esto no puede ser considerado, de hecho, sino como una esencia, algo indiferenciado e indiferente al tiempo y al espacio (Tesis 6ª), mientras que no se haya visto el dinamismo "espiritual" que reside en el fondo mismo de la realidad material.

4. *Conocimiento y acción*. -El materialismo antiguo no conoce la praxis en cuanto "actividad humana sensible": no conoce más que una realidad objetiva sin vida. Por otra parte, el sujeto es puramente pasivo, ya que el materialismo mantiene una actividad contemplativa, y conserva rigurosamente la oposición entre el sujeto y el objeto.

5. *Historia*. -El determinismo se concibe de manera causal. Descansa sobre las determinaciones situadas detrás del momento presente, en el pasado. Este determinismo tiene pretensiones totalitarias y suprime el papel que juega la actividad creadora del hombre en ciertas condiciones dadas: suprime el papel de la actividad revolucionaria. Lleva en sí una especie de fatalismo. Bajo la forma racionalista, que reviste el materialismo antiguo para la interpretación de la historia, tiende a justificar la primacía adquirida por un grupo social que pretende estar en la brecha avanzada del desarrollo lineal de la historia, y en función del cual se juzga toda la historia anterior (Tesis 3ª).

6. *Acondicionamiento social*. -El materialismo antiguo corresponde al individualismo de la sociedad "burguesa", de la sociedad liberal, en el cual está ausente toda verdadera lazo social no abstracto. En esta sociedad, las hombres se reúnen, pero no están ligadas entre sí; o si acaso, su única lazo es abstracto, puesto que surge el dinero, abstracción soberana (Tesis 9ª). En una sociedad de este tipo es imposible que las hombres puedan concebir las relaciones humanas de otro modo que en cuanto manifestación de una esencia abstracta, igualmente común a todos.

7. *Naturaleza del saber supremo*. -El materialismo antiguo es una filosofía; o sea que el modo de existencia ideal es el modo de existencia filosófico, contemplativo, teórico.

A todo esto se oponen las características del materialismo nuevo, que pronto pasará a ser materialismo dialéctica e histórico.

1. *Aspecto, "conocimiento y verdad"*. -El problema de la verdad y del conocimiento deja de ser un problema teórico y pasa a ser un problema práctica. Ninguna "verdad" puede ser sostenida lícitamente, si no es objeto de una comprobación por la praxis humana. La comprensión de esta praxis y del movimiento efectivo de la historia es la única verdad. Al mismo tiempo que la verdad, se pone en tela de juicio todo valor, y todo valor será comprobado por el movimiento práctico, igual que las verdades (Tesis 2ª). El nuevo materialismo, al poner la praxis en el centro de todo, da cabida al mismo tiempo a lo mejor de las concepciones del idealismo sobre el sujeto activo y creador (Tesis 1ª).

2. *Superestructura religiosa*. -El mundo religioso no es solamente un mundo de sustitución, y el mundo nuevo que se tiende a constituir no es inversamente un mundo religioso de sustitución, un mundo religioso sencillamente vuelta como un guante: porque el mundo religioso queda positivamente reducido a una «forma social» de la existencia (Tesis 4ª y 7ª). El mundo religioso aparece en tal caso como un mundo intrínsecamente alienado, y la captación de esta alienación conduce, no ya a la captación del mundo profano pura y simplemente, sino a la crítica del mundo profano, que a su vez está alienada.

3. *El hombre*. -No tiene esencia, entendida en el sentido de universal natural e inmediata. Su esencia es un universal no natural, mediato. Es el resultado de los lazos sociales y es fruto de una mediación concreta efectuada por el trabajo social (Tesis 6ª).

4. *Objetividad del hombre en su actividad*. No se dan los objetos separados del sujeto. Sólo se da una "actividad objetivante y abjetivante (gegenständliche Tätigkeit) del hombre: el hombre se hace objeto, y ésta es toda la realidad. Y el ser que no puede a no sabe hacerse objeto, es impensable y absurdo. Esta "actividad objetiva" constituye una segunda definición del hombre.

5. *Historia*. -El determinismo (por las causas situadas detrás en el pasado, o por debajo de la infraestructura) no se basta a sí misma. De la conjunción entre este determinismo y la actividad humana libre, inherente a este determinismo;

es de donde resulta la praxis histórica. Esta es siempre más rica que el simple determinismo. El hambre es equivalentemente “praxis”: ésta es una tercera definición del hambre (Tesis 3ª).

6. *Condición social subyacente.* La vida social, la “socializad” del hombre, ha pasado a ser práctica. No es más que la praxis humana. El hambre no es ya individuo de la sociedad burguesa a del “sistema de las necesidades”. Es un ser social, del mismo modo que es un ser “que se objetiva”, del mismo modo que es un ser “práctico”.

7. *Naturaleza, del saber.*-La filosofía no se basta ya a sí misma, y no es válida en cuanto moda de existencia. Por consiguiente, ya no hay que contentarse con interpretar al mundo, hay que transformarlo. La filosofía ha de impregnarse de actividad, y tiene que orientar la transformación del mundo que es la praxis. Fuera de la praxis, que en realidad la gobierna, la filosofía no es nada; pero, por la menos, constituye la indispensable “comprensión” (Begreifen) de la praxis (Tesis 8ª y 1ª).

IV.-DE LA ESPECULACIÓN A LA PRAXIS

Toda la crítica de Marx referente a la filosofía de Feuerbach, lo mismo que respecto a toda existencia filosófica y a toda filosofía “pura”, está condensada en la última Tesis sobre Feuerbach. No basta con interpretar el mundo, hay que transformarlo. La crítica de la alienación ideológica determina de este modo en el marxismo el pasa de la crítica puramente intelectual hacia la actividad práctica. No es que Marx vaya a privarse de pensar, cuando aborde la situación del Estado o de la sociedad, sino que ya entonces empieza a enunciar tareas concretas; y el marxista, que después de Marx recompondrá esta trayectoria, se entregará por consiguiente inmediatamente a la acción. Al finalizar el estudio de la alienación filosófica, llegamos, pues, a una vuelta del camino, después de la cual abordaremos la segunda vertiente de la crítica marxista de la alienación.

Para captar debidamente el alcance de estos análisis y de este paso, hay que tener presente que Marx ataca, al mismo tiempo que al contenido de las filosofías, a la actitud misma del filósofo. Es esta actitud la que efectivamente constituye en sentido estricto, la alienación filosófica. No nos olvidemos, por otra parte, de que toda crítica de la filosofía, principalmente en la Sagrada Familia, tenía la intención de responder a la acusación de Bauer, quien encontraba que la actitud de Marx era demasiada “práctica”, demasiado activa, demasiado poca filosófica. ¡La filosofía había pasada a ser demasiado práctica! Y Marx le contestaba: “La Filosofía no era hiperpráctica más que en el sentido en que planeaba par encima de la praxis.”

La vida filosófica es una actividad mutilada del hambre. Este no vive, en esa actitud, más que con el pensamiento, como un trabajador intelectual sin contacto con el trabajo manual histórico. El filósofo aparece como un ser incompleto, a quien le falta algo, e irresistiblemente se plantea la cuestión de cuál es la causa de esta carencia. Porque la filosofía es en sí la contradicción entre la intención de vivir una vida total y plenamente reconciliada, y por otra

parte, la decisión de vivir solamente en pensamiento. Habrá que poner en clara la aparición de dicha contradicción en la vida del hombre. Marx la hará, formulando una pregunta sobre el mundo concreto en el cual aparece el modo de existencia filosófico.

La misma cuestión se plantea en cuanto se da uno cuenta de que las contradicciones que el filósofo se esfuerza en resolver, las presenta él como contradicciones de lo real. Si el filósofo no resuelve contradicciones, reales más que de manera irreal, su solución ha de ponerse en tela de juicio. Pero además cabe preguntarse cómo puede un hombre verse llevado a resolver idealmente lo que, sin embargo, expone como contradicción en lo real. Cuando se haya descubierta la fuente de esta alienación, entonces tendrá un elemento de juicio para decir que la manera filosófica de presentar las contradicciones era falsa, incluso desde el punto de vista intelectual. El filósofo es un ser dividido entre una voluntad de realismo, y -un "estorbo de la praxis". Hay que poner en clara la dualidad que aparece de este modo en su existencia.

Si hay en Alemania filósofos puros, ideólogos, tales como Marx los ha descrito y criticado, es el estado político y social de Alemania el que es responsable de ello. Este estado de cosas es el que habrá que criticar, por consiguiente, para que la primera crítica quede plenamente comprobada: "El estado de Alemania a fines del último siglo se refleja completamente en la crítica de la razón práctica de Kant. Mientras que la burguesía francesa ascendía al poder mediante la revolución colosal que la historia conoce, y conquistaba el continente europeo; mientras que la burguesía inglesa, ya emancipada políticamente, revolucionaba la industria, y sometía a la India desde el punto de vista político, y al resto del mundo desde el punto de vista comercial, las burgueses alemanes impotentes no llegaban más que a la "buena voluntad", aunque siguiese sin dar resultados, y situaban la realización de esta buena voluntad, y la armonía entre ella y las necesidades y las aspiraciones de los individuos, en el más allá. Esta buena voluntad de Kant corresponde absolutamente a la impotencia, a la situación penosa y a la miseria de las burgueses alemanes, cuyas mezquinos intereses no fueron nunca capaces de transformarse en intereses nacionales comunes a una clase, y que, por ella, fueron continuamente explotados por los burgueses de todas las demás naciones. Planteando la tesis central del materialismo histórico, Marx puede entonces afirmar: "Si en toda la ideología, las hambres y sus relaciones nos aparecen colocados boca abajo como en una cámara oscura, este fenómeno se infiere de su proceso de vida histórico, exactamente igual que la inversión de los objetos en la retina se infiere de su proceso de vida directamente físico."

La primera conclusión esencial del examen que hace Marx, del modo de existencia filosófica, es que, habiendo descubierto la alienación del hombre, hay que pasar a la crítica del mundo real o profano que ha permitido esta alienación. Pero eso no es todo. Porque, decidirse a criticar lo real profano que motiva la alienación filosófica, es también decidirse a renunciar uno mismo a este modo de existencia filosófica que se ha revelado vana, para pasar a la acción. No quiere esto decir que Marx renuncie al pensamiento, como ya hemos hecho observar, ni siquiera que renuncie a la que llamaremos en sentido lato un pensamiento filosófico; pero renuncia a un pensamiento que no

sea inmediatamente práctico. Se compromete en una acción revolucionaria, en la cual el pensamiento debe ser inmanente al movimiento de lo real.

Este es todo el sentido de la última tesis sobre Feuerbach. Antes, Marx había escrito: "No se puede suprimir la filosofía sin realizarla." Ahora afirma que efectivamente hay que suprimirla. Hay que hacerlo, porque la filosofía ha acabado por plantarse frente al mundo, frente a la acción, y porque se ha definido a sí misma con una fuerza "idealista". Ya en 1842, Marx escribía: «Cada filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo, habrá de llegar un tiempo en que la filosofía entre en contacto y en reciprocidad de acción con el mundo real de su época, no sólo interiormente; por medio de su contenido, sino también exteriormente, por medio de su manifestación. La filosofía dejará entonces de ser un sistema definido que se oponga a otros sistemas definidos; pasará a ser la filosofía opuesta al mundo, la filosofía del mundo actual.»

Puesto que la filosofía se ha colocado en esa postura incómoda, habrá que suprimir el modo de existencia, filosófico. Ciertamente es que, hacia 1840, Marx había soñado con ver que la filosofía se hiciese ella misma creadora y constructiva. La creía dispuesta a lanzarse a la edificación de un mundo. Por ejemplo, hablando del hegelianismo, escribía: "Partiendo del idealismo, que yo había confrontado y alimentado con el de Kant y el de Fichte, llegué a buscar la idea en la realidad propia. Si bien los dioses habían habitado en tiempos por encima de la tierra, ahora habían pasado a ser el centro de ella... Hay momentos en que la filosofía vuelve sus miradas hacia el mundo exterior; ya no se preocupa del conocimiento, sino que, como una persona práctica, trata de intrínsecas con el mundo y, abandonado el reino transparente del Amenti, se echa en los brazos de la sirena profana... Nos cuentan que Deucalión, en el momento de la creación de los hombres, tiró piedras detrás de sí. Igualmente, la filosofía lanza sus miradas detrás de sí, en cuanto que su corazón ha pasado a ser lo suficientemente poderoso para crear un mundo; pero igual que Prometeo que, habiendo robado el fuego del cielo, construyó casas y se instaló en la tierra, al haber alcanzado la filosofía las dimensiones del mundo, se vuelve contra el mundo de los fenómenos. En nuestros días, este papel le representa la filosofía hegeliana."

Sin embargo, incluso en esta época, las esperanzas que Marx pone en la evolución de la filosofía no son ilimitadas. Hace observar, en efecto, que cuando la filosofía se vuelve hacia la práctica, no deja de ser filosofía. Comprende en sí misma una profunda contradicción, que no es más que la del hombre que acepta vivir, pero sólo vivir filosofando: "Obedeciendo a una ley psicológica, el espíritu teórico, que ha pasado a ser libre en sí, se transforma en energía práctica, se sale en cuanto voluntad del reino de las sombras del Amenti, y se vuelve hacia el mundo real que existe independientemente de él... Pero la práctica de la filosofía es teórica en sí. Es la crítica, que toma al ser como medida de la existencia individual, y que mide la realidad particular de la idea. Pero esta realización inmediata de la filosofía está, por su esencia íntima, marcada por contradicciones, y es esta esencia la que toma forma en el fenómeno, y le imprime su sello." Por consiguiente, a Marx ya le tienta el escoger un camino más sereno, pero más exaltante que el de la filosofía.

Quiere vivir y actuar. A propósito de esto, hay que recordar un texto notable: «Igual que la naturaleza, en verano, ostenta su cuerpo desnudo y descubre triunfalmente todos sus atractivos, mientras que en invierno oculta su vergüenza y su desnudez de nieve y de hielo, del mismo modo Lucrecio, como amo vigilante, atrevido y poético del mundo, difiere de Plutarco, que disimula la pequeñez de su yo bajo la nieve glacial de la moral. Cuando nos encontramos con un individuo mal- humorado, hosco, replegado sobre sí mismo, instintivamente buscamos consejo y ayuda y por temor a perdernos, nos preguntamos si seguimos existiendo. Pero, a la vista de un chico alegre, nos olvidamos de nosotros mismos, y nos sentimos por encima de nosotros mismos, semejantes a las fuerzas universales, y respiramos a pleno pulmón. Entre el que sale de la escuela de Plutarco, meditando sobre lo injusto que es que los buenos pierdan al morir el fruto de su vida, a el que ve la eternidad en su plenitud, según el canta osado y sonoro de Lucrecio, ¿quién de los dos se sentirá más puro, más libre?... Quien no experimente una alegría más grande en construir el universo y en ser el creador del mundo, que en agitarse eternamente en su propia piel, ése está bajo los efectos de un anatema del espíritu; está en interdicto, pero en interdicto a contrapelo; está expulsado del templo y del goce eterno del espíritu, y se ve obligado a cantarse a sí mismo canciones de cuna sobre su felicidad, y a soñar de noche consiga mismo. Beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus».

A la misma conclusión llegará en 1845, con menos lirismo, pero indudablemente con más convicción: "Donde cesa la especulación, en la vida real, es donde empieza la ciencia real, positiva, la representación de la actividad práctica, del proceso de desarrollo práctico de los hombres. Las frases vacías sobre la conciencia cesan, y un saber real ha de sustituirlas." La filosofía no desaparece, pues, para dejar lugar a una existencia puramente animal o a una acción anárquica y sin leyes, sino que «la filosofía independiente pierde su medio de existencia por el hacho de la representación de la realidad."

El propio marxismo sólo perdurará mientras acepte esta ley de la supresión de la filosofía mediante su realización, y se comprometa sin reservas a la acción destinada a transformar al mundo; o mejor dicho, a la praxis de un mundo humano que se transforme y se constituya efectivamente. Así es como se expresaba aún Henri Lefebvre en su obra sobre el *Materialismo dialéctica*: "La actitud filosófica es contemplativa. Consecuencia remota de la división del trabajo, esta actitud es una actividad mutilada, unilateral. Y la filosofía llega precisamente a la conclusión de que la verdad se halla en la totalidad. Por ahí misma se condena, al no poder ser la actividad suprema, eficaz, total. Lo verdadera es la concreto. Las abstracciones filosóficas apenas tienen eficacia. No existe un absoluta inmóvil, ni hay un "más allá" espiritual. Las proposiciones de la *Philosophia perennis* son tautologías, o no reciben un sentido definido sino mediante un contenido histórico o empírica. "Elevarse por encima del mundo mediante la reflexión pura, es en realidad quedarse encerrada en la reflexión.» La universalidad verdadera, concreta, está basada en la praxis. El materialismo intenta devolver al pensamiento su fuerza activa, la que tenía antes de la separación de la conciencia y el trabajo, cuando estaba directamente ligada a la práctica. Se trata de volver a encontrar, en un plano

superior, esa potencia creadora total. El materialismo histórico realiza la filosofía sobrepasándola. Toma la decisión-filosófica en grado supremo-de no engañar a las ilusiones de cada época, y de crear una doctrina realmente universal. La triple exigencia de una filosofía (eficacia, verdad y universalidad del pensamiento) no puede cumplirse en el plano de la filosofía.”

En nombre de la filosofía, pues, es como Marx ha pretendido criticar la filosofía. La ha denunciado como contradictoria en su propio proyecto de querer conciliar en términos de pensamiento ciertas oposiciones reconocidas como reales. No se realizará el ideal de la filosofía más que pasando a la acción; es decir, abandonando todo lo que hay de ilusorio en la pretensión de la filosofía. De lo que Marx tratará en adelante, será de realizar la filosofía suprimiéndola, y de suprimir la filosofía realizándola. Le veremos comprometida en la acción sobre las estructuras de la real, y correlativamente empeñada en la crítica, no ya del mundo religioso o filosófico, explícitamente trascendentes ambos sino del mundo político-social profano, en el cual debe hallarse la fuente de, la alienación religiosa y filosófica.

II

CRÍTICA DEL MUNDO PROFANO

CAPITULO PRIMERO

LA ALIENACION POLÍTICA

TESIS MARXISTAS:

1. La existencia política del hambre se caracteriza, por una escisión entre la vida del ciudadano (ente público) y la vida del hombre comprometido en el mundo de las necesidades, del trabajo y de las relaciones civiles.
2. Pero el Estado viene presentado como la conciliación de estas dos “vidas” separadas, al mismo tiempo que como la conciliación entre los intereses particulares y las necesidades particulares divergentes.
3. De hecho, tal conciliación no es más que ilusoria, ya que el Estado queda exterior a la “sociedad civil”.
4. Hay que buscar la raíz de esta conciliación ilusoria en la situación social subyacente, en la realidad de las clases sociales opuestas entre sí.
5. En particular la exterioridad del Estado es el signo de la influencia exclusivista que ejerce sobre él una de las clases de la sociedad en detrimento de las demás:
6. Para realizar la verdadera “democracia”, que constituye el ideal de la vida política (ideal aún ilusorio), hay que suprimir la particularidad que afecta al Estado; es decir, que hay que despojarle de su carácter “político”.

A pesar de los desarrollos precedentes, el punto de partida de todo el pensamiento de Marx reside, en cierto modo, en una reflexión sobre el Estado y la política. No hay que olvidar que en un principio fue periodista, y que sus artículos de la Rheinische Zeitung le brindaron la ocasión de discutir la política prusiana y los métodos empleados tanto por los tribunales como por la censura. Por otra parte, sus escritos de filosofía política principales; a saber, el comentario a los Principios de la filosofía del derecho de Hegel y la introducción a este comentario que publicó en los Anales franco-alemanes, son anteriores a las diversos escritos en los que Marx había de criticar la filosofía (La Sagrada Familia, la Ideología alemana y las Manuscritos de 1844). Lo cual quiere decir que reconstituimos aquí el pensamiento de Marx en su lógica completa, sacrificarlo un tanto el marco del desarrollo histórico de este pensamiento.

No le sacrificamos, sin embargo, tanto como parece, ya que del mismo modo la crítica de la religión, de la que hemos hecho el punto de partida de la reflexión marxista sobre las alienaciones, tiene como fuente primera un problema político, el del Estado cristiano. La naturaleza de este problema político, planteado por Marx principalmente en su artículo sobre la Cuestión judía, es lo que le lleva a hacer una crítica previa de la religión. Por otra parte, ¿no hemos hecho notar ya que, si se podía considerar que la religión era la explicación, el fundamento y la solución real de las alienaciones en las pretensiones del

Estado cristiano, no hacía ninguna falta continuar más allá nuestras investigaciones, ni hacía ninguna falta intentar una reducción de las contradicciones del Estado cristiano a contradicciones más fundamentales que habría que descubrir al nivel del Estado profano? Es, pues, un problema político-digamos incluso el problema político esencial, el de la “base racional del Estado” -el que se le planteaba a Marx desde el punto de partida de su reflexión. Pero era ese mismo problema el que imponía inmediatamente la reducción del fenómeno religioso. Era, por lo tanto, lícito el seguir el razonamiento de Marx, que primero denuncia las alienaciones situadas en las superestructuras más alejadas de la existencia profana del hombre, tanto la religión como la filosofía, para volver después a la crítica del mundo profano, una vez que toda escapatoria se le ha revelado vana.

La crítica de la alienación religiosa y filosófica, por otra parte, da el resultado inmediato de hacer que sea más apremiante la exigencia de una crítica de la vida política profana del Estado. La esencia de la religión y de la alienación religiosa ha aparecido en la existencia de una oposición entre el hombre privado y el ciudadano. Esto plantea algo que va más allá de un problema político particular. Es el problema de la existencia política del hombre en general. ¿No ha creído Marx, por otra parte, descubrir la raíz de las aberraciones de la ideología filosófica impotente en la presencia de una sociedad no reconciliada? Es una invitación más para examinar lo que son y lo que valen las relaciones que mantienen los hombres entre sí en el seno de la sociedad más universal en apariencia en la cual están integrados, la sociedad política. Finalmente, la crítica de la alienación filosófica en cuanto modo de existencia propia del filósofo, conducía al pensador a renunciar a la primacía del pensamiento y a reconocer la de la praxis. Pues bien: el mundo político parece ser sin duda el de la acción real, hacia el cual Marx nos invita a volvernos, una vez que nos hemos despojado de nuestras pretensiones filosóficas abstractas e impotentes.

Al tener que volver a ocuparnos del problema del Estado al principio de esta segunda ruta crítica que se refiere al universo profano del hombre y al mundo de la acción, ya no le abordaremos, sin embargo, en los mismos términos que al principio de la primera parte. Ya no se trata del Estado cristiano, de los principios de Stahl o de los métodos de los funcionarios prusianos, protestantes ortodoxos fielmente consagrados al servicio de un rey coronado con prerrogativas divinas. Toda esto se ha desvanecido y se ha revelado contradictorio. La crítica “del cielo” ya está terminada -opina Marx- en todas sus formas. De lo que se trata en adelante es de la crítica de la tierra. El Estado cristiano no era el Estado propiamente dicho, sino una concepción particular de la constitución del Estado, una concepción que trascendía su realidad cotidiana, aunque también debía ser su reflejo. En adelante, ya no se trata de una concepción particular del Estado, sino del mismo Estado, en su realidad común y en su especie múltiple. Una vez destronado el Estado cristiano, nos queda el Estado a secas. Una vez refutado Stahl, aún hay que refutar la teoría del Estado profano, hay que denunciar las pretendidas bases racionales del Estado. Por lo tanto, hay que refutar a Hegel en su filosofía política. En efecto, detrás del propio Stahl, y a pesar de su hostilidad a Hegel, es el filósofo especulativo, autor de los Principios de la Filosofía del Derecho (Grundlinien

der Rechtsphilosophie) quien proyecta su sombra. Stahl no había hecho más que añadir una aureola religiosa a las justificaciones racionales expuestas por Hegel.

Marx expondrá, por consiguiente, una crítica de la filosofía hegeliana del Estado. Pero, ya que en adelante no le basta una crítica puramente intelectual, será a la realidad misma del Estado burgués, cuya teoría había elaborado Hegel, a la que Marx atacará de modo revolucionario. Así, pues, antes de definir su posición respecto a la concepción hegeliana del Estado, y de los rasgos de alienación política que cree reconocer en todo Estado, conviene recordar las condiciones políticas en que vivieron tanto Marx como Hegel, y los principales caracteres de la filosofía política hegeliana.

I.-EL MEDIO POLÍTICO Y LA FILOSOFÍA HEGELIANA DEL ESTADO

Al describir someramente el medio político en el que evolucionaron Marx, y Hegel antes que él, trataremos principalmente de precisar cuál es la Prusia en que Hegel pensaba cuando propuso al Estado prusiano como modelo de Estado constitucional, y qué evolución se realizó en ese país hasta la Revolución de 1848; es decir, hasta la época en que Marx entra verdaderamente en escena.

A grandes rasgos, se puede decir que el período que sigue al Congreso de Viena (1815) y a la institución de la Confederación Germánica (Deutscher Bund), y que va hasta la Revolución de marzo (1848), está marcado por la oposición entre una tendencia conservadora (e incluso reaccionaria) y un movimiento liberal. Aparte, esta oposición no es la de dos campos netamente definidos. Así, pues, el gobierno prusiano no es reaccionario durante todo este período, y la oposición no siempre es liberal. El Estado prusiano, en realidad, sufre sucesivamente las dos influencias divergentes.

La historia de Prusia, restaurada en el Congreso de Viena, empieza por un período liberal. La diferencia que se observa aquí entre el destino de las monarquías austriaca, francesa o rusa, y el de la monarquía prusiana, se explica en gran parte por la corriente reformista liberal que había echado raíces muy profundas en el gobierno y la administración prusianos en la época de la derrota infligida por Napoleón. Antes de las guerras de Liberación, en una época en que la monarquía había perdido netamente prestigio, ciertos hombres de Estado de visiones atrevidas, como Hardenberg y sobre todo el barón von Stein, habían comprendido que la salvación del país residía en una orientación nueva de su política. Stein había hecho abolir el estatuto feudal que ligaba a los campesinos a la tierra y les prohibía la adquisición de esa tierra, reservada únicamente a los nobles. Al mismo tiempo, reformaba la administración y la burocracia, mermando los privilegios de los Stände (Estados). Bajo la presión de este empuje liberal, el rey de Prusia había tenido que prometer, en 1815, otorgar una constitución. Stein incluso escribió al zar de Rusia: "Conforme a los principios de justicia y de la liberalidad de las potencias aliadas, Alemania ha de gozar de una libertad política y civil; la soberanía de los príncipes ha de limitarse; los abusos de autoridad deben cesar; los derechos de todos deben

fijarse y garantizarse, y Alemania debe dejar de ser un vasto receptáculo de opresores y oprimidos.” En 1813, al emprender la guerra de la independencia contra Napoleón, los propios soberanos habían exclamado: “¡Pueblos, sed libres! ... Somos todos hombres libres.” Y Metternich, menos orgulloso de lo que se cree de su obra en el Congreso de Viena, y de la Santa Alianza, hacía observar con cierta amargura: “La reacción de 1813, que ha suspendido el movimiento revolucionario en Francia, pero que no ha terminado con él, le ha despertado en otros Estados.”

En Prusia, los patriotas habían sido, pues, liberales. No había más remedio que hacerles ciertas concesiones, por lo menos durante un tiempo. El movimiento liberal hubiese incluso llegado a tener éxitos más duraderos, de no haberse entregado ciertos elementos que le constituían, los estudiantes de la Burschenschaft, a manifestaciones pueriles como el asesinato de Kotzebue por Sand en 1819, que pronto les hicieron perder todo crédito. A pesar de todo, hasta 1820, Alemania, y sobre todo Prusia, siguieron fieles a los principios del liberalismo. Se seguía esperando que un día se promulgase la constitución prometida por Federico Guillermo III.

A esta fase liberal le sucede una fase de reacción que va de 1820 a 1830, apoyada, esta vez en toda Europa, por los Congresos de la Santa Alianza bajo la dirección suprema de Metternich. Marx, nacido en 1819, no conoció, por lo tanto, la Prusia anterior a esta reacción. Ciertamente es que los empujes revolucionarios de 1830 hicieron que el liberalismo recuperase breve y tímidamente algo de terreno hasta 1833; pero luego, la reacción triunfó, durante largos años, hasta 1847. Esta es la época en que crecía Marx, y aquella en que empezaba a medirse con los rayos de la censura y, por encima de las polémicas periodísticas, a reflexionar sobre la naturaleza del Estado. En Prusia, en particular, los soberanos habían renunciado definitivamente a otorgar una verdadera constitución. No fue sino en 1847 cuando Federico Guillermo IV tuvo por fin que decidirse, en vista de los progresos que hacían en el pueblo entero el descontento y sentimiento liberal.

La sucesión rápida de tan diferentes movimientos en tres décadas de la historia del Estado prusiano, nos sugiere ya que las situaciones a las que se refieren Hegel y Marx debían ser muy diferentes.

Más aún: Hegel, que conoció la Prusia liberal de los años 1812 a 1818 ó 1820, había conocido antes otra Prusia para la cual no tenía más que desprecio, igual que no tenía más que desprecio para los Estados “territoriales” que se repartían a Alemania en vísperas de la invasión napoleónica. Cuando escribía en 1802 su Constitución de Alemania (*Die Verfassung Deutschlands*), era efectivamente para comprobar que Alemania no era verdaderamente un Estado; porque ignoraba aún la noción de lo “público” y de lo político. Cada príncipe particular, y el rey de Prusia como los demás, gobernaba su Estado o su principado como su bien, como cosa suya. Los “súbditos” no eran verdaderamente ciudadanos, no eran más que súbditos, y el Estado no era en modo alguno asunto suyo. En resumen, Hegel atacaba entonces al sistema feudal y absolutista, en el cual todas las relaciones entre príncipes y súbditos podían interpretarse como relaciones de carácter personal y “privado”.

Casi veinte años más tarde, a lo largo de los últimos años de la segunda década del siglo, explicaba en Berlín sus clases de Filosofía del Derecho. De estas enseñanzas había de resultar en 1821 la publicación de las *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. La situación se había modificada de arriba abajo con respecto a 1802. Hegel no vacila en poner al Estado prusiano de modelo de la constitución que reclama. Otorga su confianza a Prusia para que siga con la tarea reformadora ya emprendida. Basta con leer las reflexiones que Hegel hacía en 1817 sobre los debates de la Dieta de Württemberg para comprender que su pensamiento se identificaba entonces con lo más avanzado que existía en el movimiento liberal. Cierta es que, al publicar sus *Grundlinien* en 1821, ya estaba obligado a una mayor circunspección. La censura acababa de hacer grandes progresos. Pero, en lo esencial, nada había cambiado en las opiniones de Hegel: apenas si hacía falta engañar la atención del censor, leyendo entre las líneas, para convencerse de ella.

La Prusia que Hegel ha ofrecido de modelo, es la de las reformas de Stein, y es igualmente aquella en la cual se ponían las esperanzas hasta 1820, de que continuaría esas reformas y otorgaría la constitución. Nada prueba que Hegel no haya sido fiel a su ideal liberal hasta los últimos días de su vida, ni que haya verdaderamente deificado al Estado prusiano de la reacción posterior a los Congresos de la Santa Alianza y a los decretos de Carlsbad. Si ya no escribió más sobre los problemas de Estado, durante los años siguientes, es porque temía sin duda no poder satisfacer a los censores. Y, cuando llegaron tiempos más clementes y más propicios para el progreso liberal, Hegel volvió a coger la pluma para hablar de cuestiones políticas. Fue en 1831, en la época de los debates ingleses sobre el Bill de reforma parlamentaria: las páginas que Hegel escribió sobre ese tema llevan la huella de un liberalismo convencido. Desde luego, la censura encontró unas cuantas cosas que decir. Pero Hegel no tuvo tiempo de dar los últimos toques al artículo que preparaba. Se murió en el verano de ese mismo año de 1831.

Es difícil, por lo tanto, admitir que la Prusia glorificada por Hegel sea esa Prusia aborrecida por ser la potencia reaccionaria por excelencia, ya sea antes de Stein, ya sea después de 1832. En realidad, a pesar de ciertas justificaciones que algunas creían encontrar en su obra, Hegel no ejercerá ya influencia real sobre el desarrollo de las instituciones prusianas después de 1831. "De donde se infiere-escrive a este respecto Eric Weil -que la Prusia real no se ha reconocido en el pretendido retrato que trazó de ella Hegel, ya sea porque éste la haya pintado mal, a porque la haya pintada demasiado bien. Algunos de los elementos que Hegel considera esenciales en el Estado constitucional, faltan efectivamente en el Estado prusiano de los años 1832-1847. En primer lugar, no había parlamento en Prusia hasta 1847; y para Hegel, ésa es una de las condiciones indispensables de la constitución del Estado. Federico Guillermo III había prometido una representación popular el 22 de mayo de 1815. Pero, cuando le recordaban la promesa, en seguida lo tomaba muy a mal. Esto ocurrió ya por ejemplo el 21 de marzo de 1818, en una respuesta del rey a las autoridades provinciales y comunales de Renania, que se habían atrevido a pedir una constitución. Hubo que esperar hasta 1847 para que la promesa fuese cumplida. Por otra parte, la publicidad de los debates parlamentarios

(otra condición especial según Hegel) no se admitía en las deliberaciones de los “Estados” provinciales (Provinzialstände), que habían sido conservados a falta de un verdadero Parlamento. Finalmente, en el sistema judicial, la ausencia del sistema de jurados hacía que fuesen totalmente divergentes la realidad prusiana y el modelo hegeliano.

¿Qué era, pues, exactamente, el ideal de Estado expuesto por Hegel en sus Principios e la Filosofía del Derecho? Para abreviar, digamos que lo que Hegel pretendía, era conciliar a la sociedad civil (es decir, al mundo de los individuos aislados, al mundo burgués) con el Estado; o más exactamente aún, lo que trataba de conciliar, en una esfera superior, eran sencillamente los intereses y las personalidades individuales, inconciliables de hecho, según Hegel, únicamente al nivel de la sociedad civil. El Estado parecía ser la esfera superior necesaria. Hegel no había llegado sino poco a poco a concebir así al Estado. Puede decirse, según los estudios precisos del Sr. Lukacs sobre la juventud de Hegel, que éste había empezado por ser una especie de marxista antes de Marx. Efectivamente, en sus años de juventud, la alienación económica está expuesta como la más radical, como la que sirve de fundamento a las demás; Hegel proponía también una solución radical, que difería bastante poco de las futuras soluciones revolucionarias de Marx. Pero las reflexiones emprendidas sobre la situación de Alemania en 1802, que era un cuerpo civil sin verdadera existencia política, un mundo de relaciones privadas incoherentes sin Estado, un mundo en el que el hombre no estaba plenamente elevado al Estado, de derecho ni garantizado, condujeron a Hegel a descubrir el carácter esencial del mundo político y del Estado. De este modo había llegado a pensar que la alienación del hombre no podía suprimirse completamente sin una mediación superior a todas las de la sociedad civil. Entonces concluyó que el Estado era la mediación necesaria de los intereses de todos por los intereses de todos (interés general o bien común).

Partiendo de esta exigencia, que en la obra de la Filosofía del Derecho constituye el lazo entre la descripción filosófica de la sociedad civil o burguesa y la del Estado, Hegel presentaba el modelo abstracto de un sistema constitucional, apto para realizar esta mediación. Y como buscaba una mediación, el sistema concebido había de basarse en la representación. Tal es, en efecto, la característica esencial de la Filosofía del Derecho de Hegel. En resumen, el Estado es para él la esfera en la cual el hombre es objetivamente libre, y sabe que es libre, lo cual es la esencia de la representación, por comparación con cualquier otra concepción de la vida política. Evidentemente, desde este punto de vista, el Estado no aparece como contradicción respecto a la esfera de la sociedad civil y económica, respecto a la de la sociedad del trabajo y del intercambio, en la cual se desencadenan los apetitos y las fuerzas individuales; más bien garantiza la libertad que se manifiesta espontánea y subjetivamente en la vida económica y privada, y la permite llegar a ser una verdadera libertad.

Basada en la libertad, que según Hegel puede definirse como la voluntad de ser libre, como la voluntad que quiere la libertad en cuanto contenido de su querer y que, por consiguiente, es idéntica a la razón (contenido de la libertad), el Estado no puede establecerse fuera de la conciencia que los individuos

tienen de su libertad, fuera de la representación política; en este sentido, somos libres y sabemos que somos libres, y ésta es la definición de la vida política y la norma de su realización, la cual excluye toda solución paternalista mediante la cual sólo quedarían satisfechos nuestros apetitos y nuestras necesidades, sin que conservásemos la conciencia de nuestra libertad.

Hay defectos evidentes en la teoría hegeliana del Estado, y más de un crítico no ha podido menos de achacar a Hegel su concepción de la monarquía hereditaria. Pero esas críticas caen fuera de la esencial mientras que no ataquen al núcleo de la doctrina que acaba de exponer más arriba. Marx, por su parte, atacará precisamente a este núcleo, y, por lo tanto, a lo mejor de la filosofía política hegeliana. Esto es lo que dispensa de insistir en más detalles un tanto accidentales en la exposición de los Principios de la Filosofía del Derecho.

II.-MARX Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA HEGELIANA

Por consiguiente, puede uno preguntarse si Marx ha conocido al verdadero Hegel, a aquel que los textos y la historia nos permiten hoy reconstituir con un criterio de certeza suficiente, o si sólo ha conocido al Hegel de la tradición popular. Según los casos, las críticas que Marx dirige contra la política hegeliana no tendrán el mismo alcance.

Parece que hay que optar por la primera hipótesis. Marx ha conocido a Hegel en el texto y en su contexto. En efecto, la tradición del Hegel reaccionario no ha tomado cuerpo definitivamente sino en los años de 1850 a 1860, como resultado de las invectivas de los nacional-liberales alemanes tales como Rudolf Haym y Lenz. En comparación con esta tradición relativamente tardía, que se abstenía en la mayoría de los casos de comentario literal alguno al pensamiento del filósofo, Marx tiene la ventaja indiscutible de referirse a los textos. Y no sólo eso, sino que incluso más tarde, no parece haber cedido nunca a la tentación de concebir pura y simplemente a Hegel como un prusiano reaccionario y estadista. Engels le escribía en 1870, en una época en que la tradición anti-hegeliana ya había cuajado ciertamente, y en la que era tanto más fuerte, cuanto Hegel de hecho era más ignorada, que no se podía “liquidar a un tipo como Hegel mediante el calificativo de prusiano”. Y Marx le contestaba explícitamente que estaba completamente de acuerdo en ese punto 5. Por lo tanto, es muy verosímil que Marx haya conocido al verdadero Hegel.

Así pues, si Marx critica a Hegel, no se trata de un simple resentimiento ni de que dé cabida a argumentos populares, sino de que se da entre ellos un desacuerdo grave y serio en algún punto esencial. El hecho es que Marx no se escondía para criticar la concepción hegeliana del Estado. A lo largo de los años 1841 y 1843, escribió incluso un comentario crítico de los párrafos de la Filosofía del Derecho referentes al Estado. Al lector que aborda este comentario sin prevención, ¿no le parecerá que el mismo Marx, que se negará hasta el último momento a considerar a Hegel como un vulgar “prusiano”, sin embargo, ha condenado sin remisión a la filosofía política de Hegel? Por lo tanto, es conveniente examinar la relación de Marx con esa filosofía política.

Ello nos brindará la ocasión, al mismo tiempo, de describir qué es para Marx la alienación política, que a su parecer sirve de base a las alienaciones filosófica y religiosa.

El marxismo contemporáneo ha solido divulgar para uso de las masas la imagen de un Marx irreduciblemente opuesto a Hegel en el plano de la filosofía del Estado, igual que en otros campos. Esta oposición no sería nada más que un reflejo de la contradicción general que existe entre materialismo e idealismo. Evidentemente, no puede bastarnos, sabiendo el escaso significado que hay que conceder a esta oposición simplista en el caso de filosofías que se llaman dialécticas, tanto la de Marx como la de Hegel. Por otra parte, ¿puede olvidarse que, según las Tesis sobre Feuerbach, el marxismo se presentaba explícitamente como la síntesis entre el materialismo y el idealismo?

También se podría argüir que se da una oposición entre Hegel, considerado como un pensador que sencillamente hubiese cobrado conciencia de las contradicciones de la vida social en el seno de lo político, y Marx, considerado como el genial continuador que, aprovechando el terreno ganado por esa postura hegeliana, hubiera dirigido su talento y sus esfuerzos a la transformación efectiva de las condiciones reales. Lo mismo que la anterior, esta oposición no corresponde a la realidad. Si bien Hegel no fue un revolucionario en el mismo sentido que Marx, no por ello ignoraba la necesidad de la acción política ni la exigencia de una acción reformadora. Lo que sí hay que decir es que Marx atribuye el papel principal a las masas y a las clases, mientras que Hegel confía aún en la acción gubernamental.

La diferencia es capital, como ya veremos más tarde. Sin embargo, desde cierto punto de vista, que, desde luego los marxistas tacharían de idealista, las dos tendencias no se excluyen completamente. Es más: Hegel conocía la existencia de las clases en el sentido en que la entenderá Marx. Lo que ocurre es que Hegel no había previsto, y en su época no podía preverlo aún, "la posibilidad que tenía la administración de hacer causa común con una de las clases en conflicto". De donde resulta que "donde Hegel había visto un problema para la administración, Marx ve una lucha entre la administración instalada y la clase oprimida. Para Marx, por la tanta, tendrá que haber una revolución, y no una transformación insensible de la constitución. Así pues, la guerra entre los Estados queda superflua, mediante la revolución en el interior de las Estados.

Esto no nos autoriza a disminuir la importancia del papel que juega la revolución en la teoría marxista, pero sí nos invita a moderar los juicios demasiado expeditos en cuanto a la incompatibilidad nata del marxismo con la filosofía política de Hegel. Por otra parte, el marxismo depende demasiado, desde otros puntos de vista, de la filosofía de Hegel, como para llegar a sustraerse totalmente a su influencia en lo referente al problema del Estado. En otros términos, parece ser que la actitud divergente de Marx y Hegel es, en gran parte, el resultado de la diferencia de las situaciones históricas en las cuales vivieron. Lo que era posible en tiempos de Hegel, quizá ya no lo fuese en tiempos de Marx. Si Marx hubiese vivido antes... Si Hegel hubiese vivido más tarde... Si Marx hubiese conocido el Estado prusiano de 1815 a 1848, y no

el de 1835-1847..., y si Hegel inversamente hubiese conocido la Prusia de después de su muerte...

No hay duda de que cada una de estas hipótesis vale lo suyo, y permiten expresar la indiscutible continuidad de la historia cultural alemana. Sin embargo, fuera de esto son vanas. Así pues, no es que se haya dicho todo, y ni siquiera que se haya dicho lo esencial sobre las relaciones de Marx con la filosofía política hegeliana, cuando se ha insistido en esta, continuidad. En efecto, aunque las diferencias entre los dos pensadores tengan sus raíces en la situación histórica de cada uno de ellos, dichas diferencias le parecerán justamente capitales al marxista. Antes de la época en que Marx escribe, la situación revolucionaria que describirá no estaba aún madura, y ni siquiera hubiera podido ser descrita. Pero, para Marx, esto quiere decir claramente que él goza de una situación privilegiada que le permite descubrir lo esencial del contenido y del sentido de la historia entera, mientras que Hegel participa todavía de la alienación que le impide este descubrimiento. Marx no puede reprocharle su ceguera en cuanto a error personal, pero lo que sí pretende es tener derecho a denunciar la ilusión de un pensamiento que se creía dueño del universo, y que precisamente no podía serlo. Por lo tanto, la diferencia de las situaciones históricas corresponde en realidad a una diferencia radical en la apreciación de la naturaleza del Estado y de su significación.

Esto quiere decir que, a pesar de todas las matizaciones, en las que conviene insistir, hay que tomar al marxismo por lo que es; es decir, por una crítica sin piedad de la filosofía política hegeliana. Pero no lo es sino porque es una denuncia de la ilusión de toda vida política, y una manifestación de la alienación en el seno del Estado. Hegel no podía evitar esta alienación, en un mundo que aún vivía de ello de modo esencial. A ella es a la que Marx piensa poder criticar ahora.

Y por eso mismo, critica igualmente a Hegel de manera radical. La crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel es, para él, el medio indirecto de denunciar esta "deficiencia" de la vida política que ya dejaba suponer el examen de la alienación religiosa y filosófica.

III.-CRÍTICA DE LA ALIENACIÓN POLÍTICA

La crítica que Marx hace a Hegel, al mismo tiempo que al Estado, tiene forma de denuncia de una "dialéctica mistificada". Es decir, que las relaciones entre esas dos realidades que son la sociedad civil y el Estado deben concebirse de manera inversa de la que se las concibe corrientemente. La expresión "sociedad civil" (*bürgerliche Gesellschaft*), tomada del vocabulario hegeliano, designa las relaciones que mantienen entre sí los hombres que se dedican al trabajo, a la producción, para satisfacer sus necesidades. Corresponde, por lo tanto, aproximadamente, a lo que Hegel llama también "sistema de necesidades", y a la que podemos denominar la sociedad económica o el mundo de las relaciones privadas, .a diferencia de la sociedad política y de la esfera de las relaciones públicas. Por un lado, el hombre es un ciudadano y por otro es una persona privada.

Pues bien, Hegel ha invertido las relaciones normales entre lo racional y la real, y ha otorgado a la racional (que es el Estado) una posición predominante respecto a lo real (que es la sociedad civil). Marx estima que el desarrollo de la idea o del espíritu puro, le aplica Hegel, por decirlo así, desde el exterior al conjunto de las relaciones reales, que se ve obligado a considerar solamente en cuanto “pura particularidad natural”, y coma si no tuviesen por sí mismas ni valor ni significación. Este no es evidentemente más que un caso particular de la crítica que hace Marx del idealismo hegeliano. Pero reviste una importancia muy especial. Porque, aunque el Estado sea para Hegel lo racional y lo ideal, es también a su modo una realidad, a diferencia de los conceptos de los filósofos y de las representaciones del hombre religioso.

Y Hegel considera que el Estado es el elemento de una racionalidad universal y absoluta. En relación con este elemento, todas las formas sociales no políticas, la familia y la sociedad “civil”, no aparecen en nuestro filósofo sino en cuanta “momentos” externos o inferiores; “Hegel-observa Marx-habla aquí de la dependencia interna o de la determinación esencial del derecho privado, etc., par el Estado; pero, al mismo tiempo, subsume esta dependencia bajo la relación de la “necesidad externa”, y opone esta relación como lado inverso, a la relación en la cual la familia y la sociedad civil se refieren al Estado como fin suyo inmanente.”

Marx se refiere al párrafo 261 de la Filosofía del Derecho, que hay que volver a leer para comprender el alcance de esta crítica esencial: “Frente a las esferas del derecho privada y del bienestar privado (Privatwohl), de la familia y de la sociedad civil (o burguesa, bürgerliche), el Estado es, por una parte, una necesidad exterior a ellas, y la potencia superior a ellas; la naturaleza de esta potencia y de esta necesidad constituye las leyes de esas esferas, y los intereses de éstas son subordinadas y dependientes respecto a esta necesidad y a esta potencia; pero, por otra parte, el Estado es el fin inmanente de esas esferas, y saca su forma de la unidad de su fin universal y del interés particular de los individuos; es decir, del hecho de que los individuos tienen para con el Estado deberes, en la medida en que tienen derechos.”

Frente a esas afirmaciones, Marx se preocupa del acercamiento de los dos términos “necesidad externa” y “fin inmanente”. Si el Estado aparece como algo externo y necesariamente “dado” respecto al mundo de la vida económica y social y al de la familia, y si, por otra parte, es su fin inmanente, o sea que es interior a ellos, y si constituye su sentido íntimo, es porque el mundo del Estado no está superpuesto como si fuese otro mundo real al de la familia y al de la realidad económica y social, al universo de la naturalidad familiar y al de las necesidades materiales y del trabajo mediador. Sin embargo, si respecto a esas esferas de la realidad goza de un verdadero carácter externo, es porque se trata de un mundo ideal (inmanente) y superpuesto (externo); porque solamente un mundo ideal puede ser a la vez inmanente y externo. Pero, insistiendo en la subordinación de lo demás respecto a ese mundo ideal, Hegel pretende considerarle como el verdadero mundo, a expensas del que en principio había aparecido como real, el de la familia y de la vida económica y social. Aquello que, según la opinión de Marx, es verdaderamente una “relación

real” de los hombres entre sí y con la naturaleza, aparece, pues, en Hegel como un simple “fenómeno”, como una simple “manifestación” accidental. El Estado es para Hegel la esencia de este fenómeno y de esta manifestación. No es externa a lo real, sino en cuanto es mundo ideal, ya que es el fin inmanente e íntimo ya inscrito en las esferas anteriores, pero al mismo tiempo está considerado como primero y como verdadero, y así, pues, “la familia y la sociedad civil-escribe Marx-aparecen como el sombrío fondo natural sobre el cual se enciende la luz del Estado”.

Lo que en un principio parecía real ha pasado a ser irreal, y un mundo ideal pasa a ser real. Este mundo ideal, muy real para Hegel, es el Estado. Pero entonces hay una oposición entre el hombre en cuanto padre de familia y en cuanto trabajador, por una parte, y el hombre en cuanto ciudadano, por otra. El primero se subordina al segundo, y pretende ser la solución de las contradicciones del mundo del hombre de la necesidad y del hambre trabajador. Pero no reconcilia lo que era contradictorio en ese plano, sino en otro mundo, considerado como externo y trascendente con relación al anterior. La vida política no resuelve, por la tanto, las contradicciones que se proyectan en ella, al nivel en que aparecen, sino que, por el contrario, las mantiene, transformándolas solamente en una contradicción global entre un mundo real y otro mundo, superior, al parecer también real, aunque no se dé nada real fuera del primero (ya que le es inmanente). Ya estamos en posesión del principio de esta separación entre el ciudadano y el hombre privado, que el análisis de la alienación religiosa nos hacía presentir.

Marx saca la conclusión de que la concepción del Estado de Hegel es idealista; y, puesto que la realidad política burguesa, contemporánea de Marx, le parece ser efectivamente la que describe Hegel, ese Estado burgués es para los hombres una alienación.

¿Cómo se expresa esa alienación, que Marx ha descrito primero en términos lógicas, según la filosofía hegeliana del Estado? En la práctica, el Estado no es la que pretende ser. Más aún: su existencia en cuanto realidad separada respecto a la vida social impide que lo sea.

En primer lugar, el pueblo se ve chasqueado en sus derechos, que, sin embargo, se afirman en la concepción hegeliana del Estado. Así, pues, Hegel ha proclamado que la soberanía es la verdadera esencia del Estado; es decir, su necesidad interna, su “idealismo”, su propio concepto. La soberanía debería ser, pues, verdaderamente el hecho del pueblo en su realidad concreta. Pero, llevada por su deseo de demostrar que el Estado es, sin embargo, algo externo, Hegel se ve obligado a pretender que la soberanía no reside en el pueblo más que de una manera confusa e inconsciente; en cambio, el soberano, ente empírico individual, es la conciencia de ese pueblo. Es, incluso, por esta última razón, por lo que el soberano es verdaderamente soberano. En definitiva -dice Marx-, con este idealismo excesivo, que acaba resolviéndose en un positivismo no menos excesivo, “la idea del poder del príncipe, tal y como la desarrolla Hegel, no es sino la idea de lo arbitraria, de la decisión de la voluntad Un. Esta realidad de lo arbitrario del soberano es la que Hegel se esfuerza en ocultar bajo el velo de la idea abstracta de soberanía. En eso

consiste esencialmente la mistificación denunciada por Marx. El Estado hegeliano, o el Estado burgués visto a través de él, es aquel en el cual la soberanía real del pueblo, tomado como “todo”, como “masa”, no coincide con la soberanía arbitraria del monarca constitucional. La relación humana y social se deja de lado, en provecho de una relación de soberanía irreal y abstracta, situada de todos modos en un sujeto particular, el príncipe. Este -no es elegido sino por cualidades naturales, por cualidades no humanas; a saber, por el hecho de su nacimiento.

Aquí es donde aparece la contradicción interna en la construcción hegeliana del Estado, aun sin hablar de su contradicción con la realidad de la sociedad civil. Hegel pretende hacer que el Estado sea la expresión de la plena conciliación, una especie de Idea concreta que domine todas las relaciones humanas; al mismo tiempo, no se le ocurre nada mejor que encarnar esta Idea en la persona empíricamente determinada de un soberano, de quien nada nos garantiza que pueda ser la verdadera expresión de la Idea. El idealismo degenera de este modo en el peor de los positivismo. Este positivismo incluye al legitimismo, que no es sino una forma política particular de aquél: “La soberanía-escribe Marx-, la dignidad del monarca, sería, por lo tanto, de nacimiento. El cuerpo del monarca determinaría su dignidad. En la cumbre más elevada del Estado no es pues la razón, sino la simple Fisis la que ha decidido. El nacimiento determinaría la calidad del monarca, igual que determina la calidad del ganado.”

Es natural que la concepción hegeliana de la soberanía del príncipe le diese pie a Marx para sus ataques. Igualmente daba pie a las críticas de todos los liberales y demócratas de los años 1840 a 1848. Desde luego, es posible que sea uno de los elementos menos importantes de la concepción hegeliana del Estado. Pero esta observación no debe hacernos esquivar la dificultad de Marx. Es, en realidad, mucho más profunda que lo que pudiera parecer. En efecto, ya sea monarca o jefe electo de cualquier clase, el representante de una sociedad política cualquiera será siempre una persona natural, empírica. No existe Estado alguno sin gobierno y sin sistema administrativo. Por lo tanto, poco importa que Hegel haya hablado especialmente de un soberano designado por el nacimiento; el hacer que la soberanía repose en quien sea, y por cualquier método de designación, constituirá siempre; para la crítica marxista, una violación de los derechos esenciales del hombre real. Marx no ataca a una forma particular de constitución política, sino a cualquier forma de existencia, política, al Estado hegeliano, al Estado burgués, a cualquier forma de Estado anterior a la aparición del socialismo científico.

El carácter de esta crítica, que apunta a la propia naturaleza de cualquier sociedad política, explica el que Marx, habiendo denunciado la concepción del príncipe soberano en Hegel, no se adhiera a las posiciones democráticas liberales clásicas. Su análisis y su crítica no se sitúan en el terreno de la elección entre las diversas formas de gobierno político, sino en el terreno de la elección entre el Estado político y otra cosa. Cierta es que, en apariencia; es demócrata, y lo es incluso mucho más sinceramente que la mayoría de los constitucionalistas de esa época, que discuten la distribución y el equilibrio de

los poderes. Pera decir que Marx es demócrata no tiene ningún significado, mientras no se haya precisado qué entiende él por democracia.

Para él, la democracia no es un régimen político determinado, ni es siquiera una teoría filosófica que tienda a la constitución del mundo política únicamente. En cuanto realidad concreta, la democracia sería para él, por encima de cualquier régimen particular, la reconciliación de la “sociedad civil” (es decir, de la esfera de las relaciones reales de los hombres entre sí) con el Estado, esfera de sus relaciones abstractas. Mejor dicho, habría que decir que la democracia, al ofrecer la conciliación entre los intereses reales de los hombres de la sociedad civil, y al suprimir la particularidad que afecta a las relaciones sociales burguesas, suprime igualmente esa particularidad segunda y derivada que es la soberanía abstracta ubicada en el Estado y en el ente empírico del soberano, cualquiera que sea. El Estado, en cuanto abstracción de nuestro ser real y en cuanto abstracción encarnada en una particularidad empírica dada, desaparece en la verdadera democracia. Todo esto, es verdad, es aún un postulado simple, y el razonamiento de Marx ha de ser llevado mucha más allá para que se entrevea esta desaparición del Estado político. Por ahora, sólo nos pide que comprobemos la contradicción radical que existe entre la universalidad a que apunta el Estado y la particularidad que le afecta en realidad.

La verdadera democracia sería la realidad de la universalidad a que apunta el Estado, sin que pueda alcanzarla nunca. Sería “el enigma resuelto de todas las constituciones”, la solución al problema que plantean todos los regímenes políticos particulares. “Aquí, la constitución, no sólo en sí, en esencia, sino en existencia, en realidad, vuelve constantemente a su fondo real, el hombre real, el pueblo real, y se la pone como obra suya propia.” Comprendida de esta moda, “la democracia es el género de la constitución. La monarquía es una especie, y es una mala especie. La democracia es “contenido y forma”. La monarquía no debe ser más que forma, pera altera el contenido. La democracia es el género; es decir, la categoría jerárquicamente superior a las especies que son las diversas formas políticas.

Pero decir que el “género” a la esencia pueden tener par sí mismas realidad y son efectivamente la universal es afirmar que las especies particulares deben desaparecer. Esto es lo que Marx expresa mediante el empleo peyorativo de la palabra “político”, que es en este contexto sinónimo de “particularidad empírica” opuesta a la verdadera universal. El Estado burgués pretende ser ese mismo universal que constituye la democracia, pero sigue siendo un Estado político, una forma social particular, y por ende una forma inadecuada al contenido del Estado democrático. Incluso la “república” es criticada por Marx en nombre de la democracia, en nombre de la conciliación universal que había de realizar. La república constituye, sin duda, un cierto progreso, ya que es “una acomodación entre el Estado político y el Estado no político”; da mayor cabida a lo universal real de las relaciones civiles: se parece ya más a una democracia; pero aún no realiza plenamente ese ideal. “La lucha entre la monarquía y la república sigue siendo en sí una lucha dentro, del Estado abstracto. La república política es la democracia dentro de la forma abstracta del Estado.”

Consciente de esta particularidad y de este carácter político inherentes al Estado, y habiéndole chocado la contradicción que en él se manifiesta entre la universalidad real a la cual tiende y la particularidad empírica que enturbia la representación política o el gobierno estatal, Marx no puede menos de indagar las causas de esa escisión. Las descubre en la existencia de las clases, una de las cuales se apropia siempre del poder para oprimir a las demás. La alienación política no puede resolverse sino mediante la solución de la alienación social, que es subyacente.

Aunque se suele pensar otra cosa-opina Marx-, no es por lo tanto el Estado el que es el fundamento de la sociedad civil, sino que es, por el contrario, la sociedad civil (la sociedad "burguesa", el sistema de necesidades) quien sirve de fundamento al Estado. "Son la necesidad natural, las propiedades esenciales del hombre (por muy alienadas que puedan estar), y el interés, la que sirve de lazo entre los miembros de una sociedad civil; es la vida "civil" (burguesa) y no la vida política la que constituye su lazo real. No es, pues, el Estado quien mantiene unidas a los átomos de la sociedad civil, sino ese hecho, de que no son átomos más que en la representación, en el cielo de su imaginación, pero que en la realidad son seres muy distintos de los átomos; a saber: no son divinos egoístas, sino hombres egoístas. Solamente la superstición política engendra aún hay la intuición de que la vida civil necesita ser integrada por el Estado; siendo así que, al contrario, en la realidad, es el Estado el que es mantenido por la vida civil.

En el pasado se han podido fundar Estados, basándolos en la persona y la potencia individuales. Hoy ha pasado a ser imposible. Napoleón fue el último en intentarlo antes del advenimiento del mundo "civil" de la economía industrial capitalista. "Napoleón fue la última lucha del terrorismo revolucionario contra la sociedad burguesa, también proclamada por la revolución y contra su política. Napoleón tenía ya, desde luego, una idea de la esencia del Estado moderno; comprendía que éste tiene por fundamento el desarrollo sin freno de la sociedad burguesa, el libre movimiento de los intereses privados, etc. No era un terrorista entusiasta (soñador). Pero, al mismo tiempo, Napoleón consideraba aún al Estado como fin en sí, y a la vida civil como un tesorero en relación de dependencia con respecto al Estado, y que no tenía voluntad propia. Llevó al terrorismo al colmo, sustituyendo la revolución permanente por la guerra permanente. Satisfizo hasta la saturación completa el egoísmo de la nacionalidad francesa, pero también pidió sacrificios a la sociedad burguesa, oprimió despóticamente al idealismo político de su práctica cotidiana y dejó de salvaguardar los intereses materiales esenciales de la burguesía, del comercio y de la industria, cada vez que éstos entraron en conflicto con sus intereses políticos propios. Su desprecio hacia los hombres de negocios industriales era el complemento de su desprecio hacia los ideólogos. En el interior, igualmente, combatía en la persona de la sociedad burguesa al adversario del Estado, que seguía siendo, en su caso, un fin en sí... Lo mismo que el revolucionario terrorista se tuvo que enfrentar, en la persona de Napoleón, con la burguesía liberal, igualmente en la Restauración, en los Borbones, esa burguesía volvió a encontrar frente a ella a la contra-revolución. Finalmente, realizó en 1830 sus ideales de 1789; pero con la gran diferencia de que ahora ya estaba educada políticamente, y que ya no pensaba conservar en el Estado representativa

constitucional el Ideal del Estado, la salvación del mundo y de los fines humanos universales, sino que había reconocido que en ese Estado residía la expresión oficial de su poder exclusiva y el reconocimiento político de su interés particular”.

Napoleón y las Borbones constituían fenómenos de transición. Representaban una concepción absolutista del Estado, que ya estaba rebasada. De ahí venía el conflicto que le oponía a la burguesía liberal nueva. Mientras que el Estado pretendía aún reposar sobre sí mismo, la burguesía pretendía por su parte constituir un mundo ético que tuviese valor por sí mismo, y ya no aceptaba un mundo político verdaderamente superior y exterior a ella. Mientras duró este conflicto, la concepción burguesa del Estado no pudo tomar cuerpo completamente. Sin embargo, ésta es la concepción que ya presentía Hegel. A partir de 1830 se desarrolló plenamente: el Estado apareció, según las definiciones hegelianas, como esfera de conciliación suprema. Pero el Estado se había reconciliado al mismo tiempo con los burgueses, y ya había pasado a ser vano el proclamar que el Estado era la esfera de conciliación, ya que los burgueses, en su particularidad y con sus intereses particulares, habían pasado a ser idénticos al Estado monopolizado por ellas. El Estado, por lo tanto, ya no es el “otro”, como cuando el Estado era Napoleón. Pero aún se le sigue imaginando como el “otro”, como la esfera suprema de la vida social, aun sabiendo que ese “otro” es una realidad muy cercana a la particularidad empírica de la sociedad civil burguesa. La paradoja, aquí, reside en que se llega a considerar al Estado como universal justamente cuando la situación permite hacer de él un instrumento de una clase particular. Por ello es por lo que dicho Estado es una alienación evidente del hombre social, y por ello también la doctrina correspondiente del Estado es una ideología; es decir, una mistificación.

Efectivamente, hay que poner en claro la paradoja que aparece aquí. ¿Por qué la sociedad burguesa se empeña en hacer del Estado el mundo de la conciliación universal, justamente cuando en apariencia se ha asegurado la garantía de su particularidad? Es que la sociedad burguesa debe aún necesitar, de algún modo, esa conciliación, aunque no sea sino ilusoria e inútil en realidad; es que la sociedad burguesa entraña una deficiencia interna que la vicia y que provoca la evasión. De hecho, la sociedad burguesa afirma la existencia de una contradicción real, y pretende suprimir esa contradicción en el seno del Estado considerado como otra esfera, OTRO mundo. Esta alteridad de la esfera del Estado basta para indicar que la conciliación es vana. Pero la contradicción real que se entrevé es ciertamente un hecho: es ella, por lo tanto, la que implica la aparición de la esfera del Estado, y la escisión del mundo social en dos mundos, civil y político, así como la del hombre en dos hambres, el ciudadano y el hombre privado. Ahora bien; puesto que la manera política de considerar la contradicción real de que se trata es falsa e ilusoria, hay que buscar las verdaderas raíces de esa contradicción real entre los intereses particulares y las de la contradicción entre el mundo social real y el mundo político superpuesto.

Aprisionado en la alienación política burguesa, Hegel había querido exponer una solución de la contradicción real vislumbrada, en el campo político. Marx

abandona esta tentativa, considerando que la conciliación emprendida en ese nivel es ilusoria y alienante. Hegel no hace sino oponer un mundo ideal, para el cual postula cierta realidad, a un mundo real verdadero. No hay un paso verdadero de uno a otro de estos dos mundos. Lo que Marx intenta, por lo tanto, es volver a poner en pie al sistema hegeliano, puesto que estaba andando cabeza abajo; es decir, mantener la primacía del mundo verdaderamente real sobre el mundo político ideal, derivado y secundario. Va a explicar las contradicciones que ha observado, no ya reduciéndolas al nivel de lo político, sino reduciéndolas al nivel de la sociedad civil, el único término verdaderamente concreto. Al mismo tiempo, habrá reducido el Estado-ese mundo ilusoria-a la sociedad civil; y la alienación política que acaba de denunciar, a una alienación más profunda, situada en el plano de la sociedad civil.

Por consiguiente, se niega a tomar a la sociedad civil y a las relaciones llamadas “privadas” por simples “fenómenos” a manifestaciones de la Idea a del Estado. El verdadero sujeto no es el hombre político, sino el hombre social. Y si la política es intrínsecamente una alienación, es porque en la sociedad civil debe de haber raíces de esa alienación. Son el Estado y el ciudadano quienes son el fenómeno y la manifestación de la sociedad civil y del hombre trabajador. Pero el que haya dicha manifestación aberrante es la prueba de que la sociedad civil, el trabajador y el hombre privado, ya están alienados.

Continuando su crítica en un nivel más profundo, el marxista conserva, pues, la esperanza de descubrir una existencia auténtica del hombre, conforme con su esencia social, sin pasar por el Estado; o, aunque quiera restaurar después al Estado, no podrá ser sino como una expresión directamente adecuada a la esencia del hombre que por fin se ha vuelto a hallar. Se echa de ver aquí toda la oposición entre la convicción hegeliana y la de Marx. Hegel no puede sino desistir de ver desaparecer totalmente la “trágica de la situación humana”, que encuentra su expresión en la existencia de los Estados, en su particularidad, en las guerras que son el resultado de esta particularidad. Este trágico no procede para Hegel de los conflictos sociales y económicos solamente, sino de la vida misma de la Idea en la historia. En cambio, para Marx, una solución de los conflictos sociales podría acarrear la supresión de lo trágico indefinido, inútil y vano, de la historia política de la humanidad.

Para Hegel, se dan en la historia del hombre fenómenos irreducibles de lucha por la vida y la muerte; para Marx, no se da en la historia más que el fenómeno reducible de la explotación del hombre por el hombre.

IV.-DIFICULTADES DE LA CRÍTICA MARXISTA DE LA ALIENACIÓN POLÍTICA

¿Tiene razón Marx en este debate contra Hegel? ¿Tiene razón en contra de los que entienden conservar para el Estado un significado autónomo independiente del de la vida económica y social?

No es cómodo contestar inmediatamente a esta pregunta, ya que el marxista acaba de remitirnos al examen de las alienaciones sociales y económicas y espera resolver, en el plano de lo económico y de lo social, toda la “querella” del hambre con el hombre y con la sociedad. Nos emplaza para un estadio ulterior de su razonamiento.

Admitamos este aplazamiento para no romper el hilo del razonamiento marxista. Indiquemos, sin embargo, lo que tal aplazamiento tiene ya de discutible. Si no se toman en consideración más que las determinaciones sucesivas de lo real, que el marxista encuentra a lo largo de su regresión de alienación en alienación, está una a punta de darle la razón. Pero ya veremos que la dialéctica, en cuanto movimiento de lo real, en cuanto estructura del ser y en cuanto estructura del hombre en particular, debe estar por entera en cada una de las determinaciones, en cada uno de los momentos. Ya veremos que, sin esta precisión capital, toda concepción dialéctica del ser y del pensamiento es contradictoria. Ello nos lleva, por consiguiente, a admitir dudas sobre cualquier tratamiento dialéctico de una punta cualquiera de la realidad que no deje subsistir la contradicción aparecida en ese nivel, sino que la reduzca íntegramente a una contradicción inferior. Inversamente, si la dialéctica está omnipresente en la real (y no solamente en el movimiento que va de una determinación a otra), indudablemente nos veremos obligados a concluir que la alienación política es no ya reducible, sino constitutiva de la existencia humana; a, por la menas, que el modo de existencia político (que implica cierta escisión entre la vida del ciudadano y su vida privada) es esencial al hombre. No es posible reducir las alienaciones superiores, llamadas superestructurales, a alienaciones inferiores, consideradas como reales, sino que se deben tomar en consideración las unas y las otras, en sus relaciones entre ellas, así como en el significado propio de cada una.

Par consiguiente, sobre este punto que nos interesa aquí, se puede uno preguntar, sin esperar a más, si la reducción de la contradicción descubierta en el Estado (entre lo universal que se buscaba y lo particular que se ha obtenida), y la de la contradicción descubierta entre los Estados (guerras entre «particulares», ya que los Estados entre sí actúan como particulares), a simples contradicciones sociales al nivel del sistema de necesidades y de las relaciones privadas entre los hombres, no dejarán de lado un aspecto esencial de la realidad que no es reducible. En otros términos, ¿no hay voluntades de potencia diferentes a la rebelión de los esclavos y a la voluntad tiránica espontánea de las clases social y económicamente dominantes? La voluntad de potencia política misma, ¿no será un fenómeno más fundamental de la estructura existencial del hombre, que la explotación económica? Y ¿qué diremos de los príncipes absolutistas, y de Napoleón, quien-como Marx nos lo ha recordado-podía aún hacer que el Estado fuese un fin en sí? No hacemos más que volver a plantear aquí, a propósito de una realidad diferente, la pregunta que hicimos a propósito de la religión: la escisión constitutiva de la condición humana en la cual Marx no ve sino alienación religiosa, ¿no será irreducible, y por lo tanto más fundamental que las alienaciones “reales” a las que Marx nos remite? Por su parte, la alienación política, o por la menos ese fondo de voluntad de potencia en el hombre que permite la alienación política,

¿no será más fundamental que lo que revierta de una alienación social y económica sobre el mundo político?

La dificultad ya ha aparecido en el contenido mismo de los textos que acabamos de analizar. Está clara que, para demostrar el carácter secundaria y derivada de la alienación política e incluso de la vida política, Marx intenta reducir el Estado a un fenómeno histórico, aparecido en condiciones determinadas y llamado a desaparecer en cuanto hayan desaparecido esas condiciones. Por ello es por lo que habla esencialmente del Estado burgués; y por ello es por lo que, en la que Hegel quería que fuese una filosofía general del Estado, Marx no quiere ver sino una justificación ideológica del caso particular del Estado burgués. Pero, al mismo tiempo que trata, por lo tanto, de una situación histórica determinada, a cuya transformación apela, y que explica la aparición del Estado burgués, así como la de su ideología, Marx, como ya hemos hecho observar, apunta a todo Estado político, a la naturaleza misma del Estado, a la escisión entre ciudadano y hombre privado, a esa diferencia entre lo público y lo privado en la cual es muy difícil no reconocer la esencia del Estado. Tratar al Estado como un fenómeno histórico (para permitirse el reducirla), y apuntar de ese modo a todo Estado y a la naturaleza misma de la relación política, es algo que puede parecer contradictorio. De todas las maneras, no es ésta la objeción más grave que se le puede hacer a Marx. En efecto, él intenta llegar, a través de la crítica del Estado burgués, a la esencia constitutiva de todo Estado que haya existido hasta el día en que habla. En este sentido, puede a la vez atacar a todo Estado y al Estado burgués en particular.

Pero no se puede, sin embargo, atacar a la vez a todo Estado bajo la forma del caso particular que constituye el Estado burgués y afirmar que la forma característica de la alienación política no había hecho su aparición hasta el Estado burgués. Hablando de Napoleón y de los Borbones en la Sagrada Familia, Marx ve en ellos los representantes de una concepción del Estado que aún no corresponde a la de la burguesía y a la que satisface a la burguesía. El dominio que ejercen los príncipes absolutos y, después de ellos, el emperador napoleónico o la contra-revolución borbónica, no procede, según el parecer de Marx, de la situación específica de la burguesía, situación económica y social en el fondo. ¿De dónde se deriva, pues, ese dominio, que no reposa sobre la base económica y social, propia únicamente del Estado burgués de después de 1830? Marx podría responder, sin duda, que este dominio no es el fenómeno autónomo que parece ser, sino que también se deriva de una alienación económico-social; pero de otra alienación económica. Pero ¿no podemos ya prever que la única alienación económica de la que Marx hará el fundamento de todas las alienaciones, y cuya supresión creará poder emprender históricamente, es la alienación específica del capitalismo? Si esta alienación específica, propia del mundo burgués, es la única para cuya supresión Marx se sentirá finalmente con fuerzas suficientes, ¿cómo podemos esperar que con ello se suprima toda alienación política susceptible de derivar de otra clase de alienación económica? ¿No tendremos que temernos, aun después de la supresión del capitalismo, que vuelvan a aparecer Napoleones y poderes absolutos opresores, en oposición con la sociedad "civil"?

La disociación que Marx ha hecho entre el caso del Estado pre-burgués y el del Estado burgués, parece impedirle el sacar de la solución de la alienación política propia del mundo burgués una solución de toda alienación política. Mal que le pese, al reducir la alienación política a un fenómeno histórico, se condena a no poner en claro lo que es esencial en el mundo político. El razonamiento de Marx no desarmará par consiguiente a los que estiman que el mundo político tiene su naturaleza propia y su autonomía, y que es constitutivo de la existencia humana. La alienación política, si es que tal alienación existe, o su fuente, si, en tal a cual circunstancia, no aparece la alienación explícita, quedan muy por encima de toda tentativa de reducción histórica. "Sólo la superstición política -dice Marx- engendra aún hoy la ilusión de que la vida civil necesita ser integrada por el Estado; siendo así que, al contrario, en la realidad, es el Estado el que es mantenido por la vida Civil." ¿No permite esto suponer que hubo épocas en las que esa convicción política no era pura superstición? Y aunque esa convicción fuese incluso superstición, habría que decir sobre qué reposaba esa superstición, ya que la alienación económica específica de la que hablará Marx no había aparecido aún. ¿Sobre qué reposaba el terrorismo revolucionario, cuya lucha con la sociedad burguesa nos describe Marx? No puede repasar sobre una situación de dominio económica y social, ya que era igualmente la burguesía la que gozaba ya, en la revolución misma, ' de esa situación dominante, aunque aún no le hubiese dado la expresión política completa. En una palabra, es inverosímil que la explicación de la alienación política que da Marx sea válida para toda la historia política de la humanidad; por lo tanto, tiene uno que preguntarse si verdaderamente llega a lo que es esencial y característica en el fenómeno político, y si no será que Marx reduce indebidamente ese fenómeno al mundo de las relaciones sociales y económicas.

CAPITULO II

LA ALIENACION SOCIAL

LAS CLASES SOCIALES Y LOS FALSOS SOCIALISMOS

TESIS MARXISTAS:

1. El Estado ha aparecido cómo una conciliación ilusoria entre el hombre privado y el ciudadano (a entre los diversos intereses privados). La ilusión procede de que el Estado puede ser monopolizado por una clase determinada y pasa a ser un instrumento de clase.

2. Par lo tanto, se debe reducir la ilusión (o alienación) política:

a) Buscando las raíces de esta situación contradictoria en la situación del hombre privado mismo; es decir, en la "sociedad civil" (esfera de las relaciones reales del hombre no alienado dentro de la esfera del Estado).

b) Intentando la reconciliación del hombre privado u hombre real consigo mismo, es decir, la reconciliación de los hombres reales entre sí al nivel de la sociedad civil.

3. Tal conciliación será finalmente posible gracias a la situación particular de una clase dada, el proletariado, y gracias a la revolución que esta clase realizará. Esta posibilidad coincide con la posibilidad de suprimir la alienación económica, que aparecerá como la raíz de la situación del proletariado (véanse los capítulos ulteriores). Pero, en primer lugar, la sociedad civil aparece dividida en sí; así, pues, los hombres "reales", fuera de toda relación política, están ya divididos en clases que luchan entre sí.

4. Las clases son grupos sociales particulares a las cuales se adhieren tales o cuales hombres por razón de ciertas cualidades únicamente referentes a su existencia humana. Los hombres se identifican con su clase que, sin embargo, no representa sino a una parte de lo que son en cuanto hombres; pierden así toda una parte de la esencia humana, ya que esta parte se identifica con otra clase.

5. La sociedad históricamente existente se caracteriza por la oposición de clases y su lucha.

6. La alienación social consiste en la oposición no resuelta entre la apariencia de una sociedad universal y la división radical en clases (y la pertenencia de cada una a una clase particular).

7. Los falsos socialismos continúan sirviendo los intereses de una clase particular cualquiera, pretendiendo al mismo tiempo ilusoriamente rebasar la lucha de clases.

8. La lucha de clases, puesto que no puede ser rebasada en el plano de la existencia social en que aparece, obliga a un examen de la alienación económica, que sirve de base en realidad a la alienación social y a la división en clases.

La alienación política no puede suprimirse en el seno del propio mundo político, porque la presencia del Estado, más que atenuarla, consagra la irreducible divergencia entre los intereses particulares contradictorios, cuya existencia comprueban los propios defensores del Estado. Estas contradicciones vienen presentadas, en la teoría del Estado, como contradicciones entre intereses e individuos particulares; pero eso no es -opina Marx- más que una visión somera de las cosas. Desde luego, una teoría del Estado más penetrante, la de Hegel, por ejemplo, comprueba la existencia de grupos sociales surgidos de la vida de trabajo y del "sistema de necesidades", es decir, de la sociedad civil: entre estos grupos sociales se impone la exigencia de una conciliación. En cuanto a las oposiciones entre individuos, se han conciliado normalmente en el derecho privado que la sociedad civil es capaz de darse. Las contradicciones no aparecen insolubles o muy difíciles de resolver, entre los individuos, sino cuando éstos se presentan unos a otros bajo la modalidad única de miembros de un grupo social irreducible a las demás grupos sociales. Aquí es donde el Estado habría de desempeñar un papel conciliador.

Pero Marx ha querido demostrarnos precisamente que el Estado no le desempeñaba y no podía desempeñarle. Por consiguiente, el Estado no constituye más que una vana solución a los problemas del hombre dividida en individuo privado y en ciudadana. Luego se plantea la cuestión de saber exactamente qué es lo que, en el hombre privado en cuestión o en la sociedad civil- que agrupa a los hombres en cuanto privados-impide esta solución. En otros términos, ¿cómo se opone el hombre privado al hombre privado? Marx va a descubrir que el hombre se opone a sí mismo, como hombre de necesidad y trabajador individual oponiéndose a un hombre de clase. Es esencial en su descubrimiento que esta escisión sea interna en cada individuo miembro de la sociedad, a cualquier clase que pertenezca. Pero la expresión explícita de tal disociación interna, cuyo descubrimiento nos venía sugerido por la necesidad de reducir la alienación política, es la existencia de clases sociales que, en el conjunto del cuerpo social, se oponen entre sí.

Marx llega de este modo al descubrimiento de una alienación social, más profunda que la alienación política. Pero la presencia de clases no es todavía esa alienación que hay que determinar. En efecto, si los hombres reconociesen la existencia de clases con una lucidez perfecta, ella les llevaría inmediatamente a buscar la causa de la existencia de dichas clases y a suprimirla. Faltaría en la alienación ese elemento esencial que es la ilusión de una conciliación entre las partes contradictorias en un nivel en que esa conciliación no puede menos de ser vana. Y justamente se dan la ilusión y la

alienación sociales, porque los hombres se ven llevados a opinar que la sociedad civil constituye un todo, en cierta manera, en el cual los diversos intereses contradictorios de las clases se reúnen y se concilian. En efecto, aparentemente, la sociedad de los hombres que trabajan tiene cierta unidad. Y esa situación se encuentra inmediatamente reforzada por las ideologías. Las de los burgueses están compendiadas en el liberalismo. Este afirma que la sociedad, tal y como vive, a pesar de las diferencias entre patronos y obreros, es natural, profundamente armoniosa, y constituye el mejor mundo posible. Sin hablar de los grandes clásicos del pensamiento liberal, ¿quién no se acuerda de Bastiat y de las Armonías económicas? Por su parte, numerosas socialistas, más conscientes aún que los burgueses de las contradicciones entre las clases, intentan, sin embargo, la institución de una armonía, cuya realización no exigiría más transformaciones esenciales que las de la mentalidad de los hombres empeñados en el combate social con un poco de buena voluntad, y con alguna “cosita” como un Banco del Pueblo, se puede restablecer la armonía social, que sólo se ha visto turbada por la rapacidad y la mala voluntad de algunas. La propiedad es un robo. Suprimamos el robo, y ya habremos logrado la armonía. Tales son algunas de las fórmulas de esas ideologías socialistas. De todas modos, numerosas socialistas suponen a priori la posibilidad de realizar el ideal que es la unidad de la sociedad humana. En resumidas cuentas, no hacen más que consolidar la fuerza de las clases dominantes y la debilidad de las clases dominadas. A los unos les apartan un bálsamo, y a los otros una justificación de su situación privilegiada. En lo esencial, nada ha cambiado en la existencia de las clases, sino de manera ilusoria.

Pues bien: Marx tiene una grave objeción que poner a todos esos sistemas sociales. Si la sociedad concreta fuese verdaderamente tan armoniosa a si por la menos se pudiese con tan poca trabajo hacerla así, ¿por qué experimentan aún las hambres la necesidad de esa conciliación superior e ilusoria que es el Estado? El mal debe residir al nivel de la sociedad civil, y hay que aceptar el verle cara a cara con lucidez. Si los hombres experimentan la necesidad de proyectar su deseo de unidad a una armonía social ilusoria, puesto que la vida social contradice sin cesar su postulada, y si esta armonía no se realiza nunca, sino que sólo se piensa en ella, es porque deben existir oposiciones sociales de tal naturaleza, que son irreducibles, si se abordan lúcidamente, y que, al mismo tiempo, no puede uno menos de proyectar su solución hacia “otro” mundo social inexistente, ya sea el mejor de los mundos, ya sea la sociedad natural; ya sea la ciudad de la armonía, en cuanto se ve uno obligado por la misma dureza de la situación a venderse los ajos.

Marx descubre que la sociedad civil está de hecho radicalmente dividida, y que los hombres que pertenecen a grupos, no pura y simplemente en cuantos individuos, sino en cuantos individuos sociales, se oponen irreduciblemente entre sí. Esta oposición corre paralela, en su propio ser, con otra oposición entre un hombre cuyo todo es el pertenecer a una clase y un hombre que no tiene valor más que por sus necesidades propias y su trabajo personal, independientemente del hecho de; pertenecer a una clase determinada. En adelante; todo el esfuerzo de Marx consistirá, pues, en demostrar que la existencia de las clases sociales es la verdadera causa de la alienación

política, y que ésta se explica por la apropiación del poder pública social por una clase particular de la sociedad, a expensas de todas las demás. Marx denunciará además la ilusión que consiste en postular al nivel de la- sociedad civil la solución de esta aposición profunda entre clases. Después de haber demostrado que no se podía conciliar en el hombre al ciudadano y al individuo privada únicamente mediante la comunión política, va a demostrar que no se puede conciliar al hombre social y al hombre de, una clase, únicamente mediante la comunión de lo sociedad civil.

La esencia de la alienación social es la contradicción entre una conciliación ilusoria, que no se ve realizada sino' al nivel de' la conciencia y de la ideología, y la realidad resistente de la oposición entre las clases. Pero, al captar esta alienación, llegamos a una nueva profundidad y nos acercamos aún más a lo real auténtica y fundamental. Mientras que en las alienaciones religiosa y filosófica, la alienación era sobre todo ilusión, aquí la alienación es, sobre todo, división efectiva de la sociedad real y del hombre real. El hombre real está escindido hasta tal punta, que su esencia se halla como estallada, proyectada en dos direcciones apuestas. Los hombres no participan todos del mismo modo de la esencia humana: no participan más que de tal o cual lado de ésta. La oposición entre dos conciencias en el hombre se halla concretada en la oposición entre dos grupos de hombres. Por lo tanto, la descripción y la denuncia de la alienación social consistirá principalmente en la manifestación lúcida de la oposición entre las clases, y sólo de modo secundaria en la denuncia de las conciliaciones ilusorias que surgen para enmascarar esta oposición: liberalismo burgués y falsos socialismos.

La cuestión que se planteará entonces será la de saber de dónde procede la división en clases de esta sociedad humana que al mismo tiempo se postula como una, pero de modo ilusorio. La habremos casi resuelto cuando hayamos intentado caracterizar lo que determina a la "clase". Echaremos de ver que lo que constituye a las clases es una posición económica en contradicción con la condición del hombre trabajador. Llegaremos de este modo a la alienación económica, fundamento último de la división en clases, así como de cualquier alienación.

Una ojeada al clima social de la época nos revela inmediatamente que los tiempos de Marx fueron particularmente favorables al planteamiento de dicho problema. Con el advenimiento de la Monarquía de Julio en Francia, apoyada en los especuladores financieros estimulados por la máxima de "¡enriqueceos!", y luego con el Imperio de Napoleón III, que se apoyará sucesivamente en los diversos grupos sociales de la nación; con los progresos de la industria en Inglaterra, y la formación de asociaciones obreras para la reivindicación; e incluso en Alemania, con la disociación de la antigua sociedad y la aparición de una burguesía industrial, el problema de las clases tomó una actualidad que nunca había tenido antes. Mejor dicho, antes no se había tenido conciencia del problema nunca en el mismo grado. La razón es que las propias clases sociales nunca habían cobrado tanta conciencia de sí mismas. Los miembros de estas clases no habían cobrado nunca tanta conciencia de la importancia que revestía para ellos el pertenecer concretamente a tal o cual clase.

En este terreno abonada, Marx se lanza al análisis de las clases sociales, de su naturaleza y de su dinamismo. Al mismo tiempo denuncia en el liberalismo y en los falsos socialismos las mistificaciones ideológicas de la verdadera naturaleza de las clases. Finalmente se ve llevada, por la existencia de clases inconciliables y que se oponen en una lucha a muerte, a plantear el problema de su conciliación al nivel de la realidad económica en la cual está finalmente su raíz, y, por consiguiente, al nivel de una alienación más fundamental que todas las demás y que quizás puede llegar a ser reducida de manera efectiva.

I.-EL MEDIO SOCIAL. LAS LUCHAS SOCIALES

Considerando el estado social de Europa occidental en 1848, no se puede menos de observar que el Manifiesto, comunista llegó a su hora. No es una casualidad el que este breve escrito esté esencialmente constituido por un análisis de las clases sociales presentes en un conflicto en el cual la revolución de 1848 parecía que iba a constituir una etapa decisiva. Y, en los años siguientes, Marx consagrará su actividad casi por entera a un estudio detallado de los grupos sociales en lucha, de sus reivindicaciones, de sus caracteres propios, de su fuerza, de su peso en la vida política, y de la naturaleza exacta de su oposición. Indudablemente, ya no volvió a haber, más tarde, ninguna otra época en que el fenómeno de las clases y de su lucha apareciese a la vista de todos con la misma vivacidad.

Es que, al mismo tiempo, se asiste al nacimiento de las clases sociales en el sentido moderno del término, y a las, primeras grandes batallas sociales, cuya importancia viene señalada por tantos acontecimientos en la segunda mitad del siglo XIX. La sociedad acaba de escindirse brutalmente hoy por lo menos, cobra de repente conciencia de lo que se había elaborado lentamente en las primeras décadas de la revolución industrial.

Desde luego, no es aún en toda Europa donde surge la realidad de las clases sociales en las preocupaciones conscientes de todos los hombres. En realidad, Inglaterra ha dado: la señal para la constitución de las clases y para la cristalización del movimiento obrero. Francia la sigue: a partir de 1830, la clase obrera cobra rasgos originales frente a una burguesía bien pertrechada, que adquiere conciencia de la hostilidad natural que la opone a ese mundo obrero. La conciencia de la clase obrera, por otra parte, no pasará a ser más profunda sino en los años del Imperio. En Alemania, por el contrario, el movimiento no arrancará hasta la sacudida de 1848. Y aunque pueda hablarse de luchas sociales cuando los tejedores silesianos se rebelan en 1841, no es aún más que un movimiento esporádico. Las clases sociales no han nacido todavía en el resto de Europa.

Algunos intentarían aún decir que en ningún país existen todavía verdaderas clases sociales. Recordando la frase de Marx en, la primera línea del Manifiesto comunista, "Europa está obsesionada por el espectro del comunismo", Georges Weill escribe: "Era una hipérbole singular. No había entre los obreros sino débiles minorías que soñasen con la transformación

social que podría cambiar su destino. La mayoría de los proletarios no poseían aún el espíritu de unión, la conciencia de clase.” Indudablemente, no se puede atribuir al movimiento obrero de esa época el carácter masivo que tendrá a fines de siglo. Se podría incluso ir más lejos, y afirmar que sólo los agitadores han podido crear las clases sociales, siendo así que no existían en la realidad, con el único fin de proclamar y elaborar una lucha de clases. Pero el movimiento obrero no lo es todo en la clase obrera. Antes de llegar a ser consciente de sí misma, ésta ha podido llevar una existencia oscura, que no por ella se puede dejar de demostrar, aunque fuese menos vistosa; y la marcha lenta mediante la cual la clase obrera ha cobrado conciencia de sí misma, así como la labor de reflexión que se realiza en una obra como el Manifiesto comunista, pertenecen a la historia de la clase obrera y forman parte de ese movimiento mediante el cual ha pasado a ser “clase” y se ha visto asociada a ese fenómeno de conciencia comunitaria particular que se denomina conciencia de clase.

Desde luego, nadie discute verdaderamente la existencia de clases sociales en Inglaterra y en Francia hacia 1848; su presencia domina el escenario político durante toda esa época, y singularmente en Francia, en las primeras jornadas de la revolución de febrero. El fenómeno se ha estudiado poco en sí, mientras que sabemos muchas cosas sobre la situación empírica de los obreros de la época mediante las grandes encuestas emprendidas entonces. Puede que en ello falte un concepto claramente definido de qué es una clase. Con las transformaciones del estado social, las palabras que caracterizan a los grupos cambian de contenido también, y el vocablo “clase”, tal y como le intenta definir la sociología contemporánea, quizás no tenga equivalente plenamente adecuado en la realidad de mediados del siglo XIX. Ahora bien; si alguna vez se ha sabido que existiesen clases en esta época; entonces es cuando se debía saberlo, y la sabían muy bien. No en vano escribía Engels en 1844 su estudio sobre la situación de la “clase” obrera en Inglaterra.

La clase obrera inglesa había sido la primera en constituirse. Se organizó ya en 1815, a pesar de los Combination Acts de 1797. No obstante, no cobra su autonomía hasta 1824, y hasta entonces liga su destino al de la burguesía radical. En 1824, una ley reconoce el derecho de coalición: lo cual demuestra que ya había anteriormente materia de coalición. El primer impulso del Trade-Unionismo, que viene después del voto de esa ley, atestigua desde luego la cristalización que tiene lugar entonces en la clase obrera inglesa. La lucha de clases, con sus formas de violencia más primitivas, se inaugura inmediatamente después. A los obreros coaligados; los patronos les responden con el lock-out; y, en 1834, seis obreros de Dorchester serán condenados a seis años de relegación por actividades sindicales.

Luego, de 1834 a 1848, viene el movimiento cartista, una de las épocas más agitadas de la vida de la clase obrera británica. Aunque el movimiento cartista aparece como una reivindicación política, es un movimiento de la clase obrera revolucionaria, apoyada por algunos radicales. Dos tendencias se enfrentaban en el cartismo: frente a los partidarios de la “fuerza moral”, cuyas reivindicaciones seguían siendo moderadas, O'Connor y la Estrella del Norte se alzaban con la exigencia de la insurrección y de la huelga general. En los años

de 1841 y 1842 fueron muy frecuentes las tentativas de O'Connor y sus adeptos. Pero el Gobierno reprimía las insurrecciones. Finalmente, en 1848, después de la revolución parisina de febrero, O'Connor quiso enviar a las Comunes una petición en favor de la Carta. Chocó con la represión policíaca, y la jornada del 10 de abril señala el fin del movimiento cartista. Entonces fue cuando el movimiento obrero inglés tomó, durante muchos años, una forma más profesional; pero la unidad de la clase obrera no por ella dejaba de estar lograda, y ya, en el segundo cuarto del siglo XIX, la había opuesto a la burguesía, y a sus gobiernos luchas sociales implacables. El proceso había sido menos rápido en Francia. Hasta 1830, el mundo obrero apenas existía y seguía sin organizarse. Sin embargo, los gremios, forma arcaica de la organización obrera (o mejor dicho, artesana), con sus ritos y sus disensiones internas, empezaron a perder entonces influencias; en la medida en que el nacimiento de una clase obrera moderna se anunciaba. Ya en 1830 los obreros tienen conciencia de haber asegurado la victoria de la revolución. En las batallas sucesivas que librarán a lo largo de los años siguientes, principalmente en Lyon (20 al 22 de noviembre de 1831, en 1833 y en 1834), esa conciencia de clase adquiere forma. Por otra parte, las huelgas y las insurrecciones obreras cobran amplitud y violencia, a medida que se agota el régimen de la Monarquía de Julio. Los acontecimientos de Rive de Gier (1844) y de Lodève (1845), y luego las sublevaciones suscitadas en Alsacia en 1847 por la crisis económica, tienen ya una gravedad excepcional. La clase obrera está ya casi madura, al menos en las ciudades, para una revolución, no ya de carácter exclusivamente político, sino social. El fenómeno de la hostilidad entre las clases sociales domina en las "jornadas" de febrero. Sin embargo, no serán una victoria de la clase proletaria sobre la clase burguesa. La segunda República ni siquiera refrendará el derecho al trabajo., promulgada el 25 de febrero por el gobierno provisional. Pero lo que sí es cierto es que las clases sociales están en lo esencial bien pertrechadas una frente a otra ya desde la mitad del siglo XIX. La época del segundo Imperio presenciara el desarrollo de ese cobrar conciencia de las clases y el progreso de su organización. De todos los modos, hay que contar con ellas. Y las grandes fases de la política del emperador no se juzgan tanto según los acontecimientos exteriores como según los grupos sociales en las que se apoya sucesivamente para consolidar su precario dominio. El emperador tenía simpatías personales hacia la clase obrera. En su juventud había escrito una obra sobre la Extinción del Pauperismo. Pero como la clase obrera se había mostrado revolucionaria y amenazadora en 1848, en un principio la mantiene bajo vigilancia estrecha. Sólo en 1860, cuando ha perdido el apoyo de una fracción importante de la burguesía, se vuelve hacia la otra clase de la sociedad, y se acerca a los obreros. Esta política conduce, en mayo de 1864, al reconocimiento legal de la libertad de coalición, una de las etapas más importantes en la organización del movimiento obrero francés. Sin embargo, el emperador no llegará a asegurarse de manera definitiva la simpatía de los obreros. A partir de 1868, se vuelven contra el régimen, preparando su ruina, mediante huelgas revolucionarias y violentas. Estas conducirán a la extraordinaria tentativa de la Commune de París en 1871, cuando los golpes del enemigo exterior habrán hecho que sucumba el gobierno legal del Imperio.

Evidentemente, de la clase obrera y de su constitución es de lo que se debe hablar, sobre todo cuando se analiza la evolución social de Inglaterra y Francia hacia mediados del siglo XIX. Pero el movimiento mediante el cual la burguesía cobra conciencia de su personalidad y de su oposición a la clase obrera, no es menos aparente en la historia de esta época, aunque en parte sea anterior. Así, pues, la burguesía francesa ha ido adquiriendo su personalidad y ha defendido sus derechos frente a los grupos sociales anticuados del Antiguo Régimen: la Revolución francesa es en cierto modo su partida de nacimiento. A pesar de la presencia de algunas corrientes socialistas en la Revolución, la burguesía no se plantará aún frente a la clase obrera. Una vez que ha conquistado su posición en la sociedad, la burguesía se desarrolla rápidamente gracias a los éxitos del capitalismo, y se esfuerza en poner a la sociedad entera y al Estado al compás de sus ideales sociales. El auge del crédito, el recurso de los gobiernos al empréstito, la revolución industrial y la creación de los ferrocarriles, contribuyen a formar y a consolidar a una élite de hombres activos y emprendedores que oponen la riqueza al nacimiento, la propiedad mobiliaria a la propiedad territorial, y el libre cambio a las tradiciones mercantil y proteccionista. Si bien en Inglaterra la nueva burguesía (sobre todo la alta burguesía) y la aristocracia hacen buenas migas, en cambio, en Francia la burguesía intenta durante la Restauración eliminar a la nobleza, su rival. En esta lucha adquiere su fuerza y su cohesión. Aunque provisionalmente, se beneficia del apoyo de los obreros, que eran una clase ascendente como ella. Después de 1830, estos lazos se romperán en seguida, pero mientras tanto la burguesía habrá conquistado una posición incomparable: habrá cobrado conciencia de sí misma. Preocupaciones comunes, costumbres de vida, doctrinas económicas, reúnen en apretado haz a todos los burgueses. Una ideología, o mejor un idealismo, viene a coronar a esta conciencia social de la clase burguesa. Es humanitaria y defiende la eminente dignidad de la persona humana (por lo menos cuando se trata de las matanzas de griegos por los turcos), siente una repugnancia instintiva por el militarismo, es "liberal", desea la libertad individual y exige la garantía de la ley para esa libertad, quiere una justicia independiente que consolide la libertad civil, desea la tolerancia religiosa, quiere la libertad política y la constitución.

Todas estas libertades políticas o económicas aparecen basadas en el derecho natural que el siglo XVIII ha enseñado de antemano. Todo esto es optimista, mientras tanto no surjan List y los teóricos de la economía nacional. Pero la contrapartida de este éxito, de este optimismo, de este ardor en el trabajo y de este afán de lucro, aparece ya en forma de un desprecio hacia la miseria vecina. Alexis de Tocqueville podrá muy pronto preocuparse por el abismo que se abre entre el patrono y el obrero de fábrica: el primero amplía sin cesar sus proyectos, sus ambiciones, y el segundo se ve obligado por la división del trabajo a restringir su campo de actividad, -está encadenado a una obra cada vez más parcelaria. El burgués no piensa que la sociedad pueda organizarse de otro modo sino con esa disparidad de las condiciones sociales. Así, pues, el idealismo, común a toda esa burguesía ascendente, tiene la contrapartida de una extrema dureza respecto a las fuerzas del trabajo: es el signo de las prerrogativas que la burguesía se atribuye en cuanto clase social, y de la hostilidad que la opone al medio ambiente.

Si bien la situación social es en realidad mucha más compleja que como se le aparece al historiador de hoy, y aunque hay que tener en cuenta las diferencias entre las diversas partes de la burguesía, así como el lugar ocupado por los campesinos y las disensiones entre los oficios en el seno del mundo obrero, no por ello es menos cierto que las dos clases principales de la sociedad moderna existen desde mediados del siglo XIX, y que ya han entrado en conflicto. Por lo tanto, ¿habrá que extrañarse de que aparezcan tantas doctrinas sobre la sociedad? Los optimistas alaban la situación presente y velan sus sombras sacando a la luz las Armonías Naturales. Los pesimistas (socialistas o no) insisten en sus deficiencias, en sus rupturas, y proclaman manifiestas reformas o conciben “ciudades del sol”. La propia divergencia de estas opiniones es el síntoma del mal que roe a la sociedad: la lucha de clases está empeñada, incluso quizá esté ya en su punto culminante. En este contexto es como hay que comprender el análisis de la alienación social del hombre, emprendido por Marx en 1844 y dado a conocer en 1848.

II. LA DIVISIÓN EN CLASES SOCIALES

Definición de la “clase”

Marx, por decirlo así, nunca ha ofrecido una definición elaborada del fenómeno de clase, fenómeno que, sin embargo, no cesaba de describir. Absorbido por las tareas inmediatas, no disponía de la perspectiva necesaria para emprender una reflexión teórica completa de la significación del fenómeno. El lugar ocupado por la clase en su análisis de la alienación social obliga, sin embargo, al lector a buscar en su obra los elementos de una definición precisa de la clase social. No hay duda de que dicha definición se halla en ella, al menos de forma implícita.

Algunos, sin embargo, pretenden afirmar que Marx tiene una concepción inconsistente de la noción de clase. No le reprochan el que no dé definición del fenómeno de clase, sino, que, por el contrario, le reprochan que dé demasiadas. En efecto, hallamos en Marx la huella de una teoría “racial” de las clases (por ejemplo, en lo referente a la antigüedad de los pueblos colonizados); igualmente encontramos una teoría “psicológica”, una teoría “cultural” (entendamos con esta que la clase está constituida por la conjunción de cierto número de factores culturales, lo mismo que la “nación” en la teoría de las nacionalidades); encontramos además una teoría de las clases fundada en la división del trabajo o en la profesión (simples características empíricas); frecuentemente también una teoría basada en la disparidad de las rentas, en los niveles de fortuna y, finalmente, una teoría basada en una situación económica determinada que resulta del funcionamiento del capitalismo y de la compra del trabajo humano (o mejor dicho, de la fuerza de trabajo) en un mercado. Unas veces insiste en una situación puramente objetiva, enteramente determinada por una posición en el sistema económico, la del obrero que vende su fuerza de trabajo o la del capitalista que cobra dividendos; otras veces, en cambio, insiste en la conciencia de clase, que resulta de una reflexión objetiva sobre la situación dada. La última objeción, que no es la más pequeña, es que Marx no distingue siempre con rigor la división de la sociedad

en clases, y la división orgánica de ciertas sociedades en “estados”, en “órdenes” o en “gremios”.

Sin duda, Marx conoce perfectamente la diferencia que existe entre las clases, reflejo de la división del trabajo en la sociedad civil indiferenciada (es decir, al nivel de las relaciones puramente privadas), y los “estados” (Stände) o las “órdenes”, características de las sociedades orgánicas complejas, en las cuales el Todo domina a las partes, y en las cuales las partes no tienen significado sino mediante su adhesión al Todo, del que son especificaciones funcionales - (así, en las viejas sociedades se encuentran guerreras, campesinas etcétera). Pero la conciencia de esta diferencia entre los dos tipos de fenómenos no le impide a Marx hablar de “clases” al referirse a estas divisiones sociales antiguas. En efecto, un fenómeno de división en clases puede injertarse, y se injerta generalmente en una división en “estados”; porque, aunque no esté plenamente desarrollada en su expresión, la sociedad civil, la sociedad de las relaciones puramente privadas, o sea la de las relaciones económicas, coexiste con la sociedad orgánica de que aquí se trata, igual que coexiste con la sociedad política, que por otra parte es una sociedad orgánica por excelencia. En los “estados” u “órdenes”, Marx se interesa por las clases que en ciertos aspectos podrían constituir. En cambio, en la sociedad moderna, en la cual el advenimiento del liberalismo individual y del racionalismo ha roto todas las estructuras orgánicas de fundamento más o menos irracional, las clases aparecen con toda su pureza. No subsiste ninguna dificultad de vocabulario en lo que se refiere a la relación entre clases y “estados” u “órdenes” de la nación, ya que estas distinciones han sido suprimidas.

Pero no por haber procedido a esta distinción se ha llegado plenamente al hecho del significado de la “clase”. Sin embargo, una vez por lo menos, Marx nos ha dado una definición bastante clara de lo que por ello entiende. Se encuentra en El 18 de Brumario de Luís Bonaparte, hablando de los campesinos que dominaban más o menos en el régimen imperial en los primeros años. “En la medida -escribe Marx- en que millones de familias campesinas viven en condiciones económicas que las separan a unas de otras y oponen su género de vida, sus intereses y su cultura a las de las demás clases de la sociedad, constituyen una clase. Pero no constituyen una clase en la medida en que entre los campesinos parcelarios existen solamente lazos locales, o en la medida en que la similitud de sus intereses no crea entre ellos ninguna comunidad, ningún lazo nacional ni ninguna organización política. Por ella es por lo que son incapaces de defender sus intereses en su propio nombre, ya sea por intermedio de un parlamento, o por intermedio de una asamblea. No pueden representarse a sí mismos, tienen que ser representadas. Sus representantes deben aparecérselos al mismo tiempo como dueños suyos, como una autoridad superior, como un poder gubernamental absoluto, que les protege contra las demás clases y que desde arriba hace y deshace a su antojo. La influencia política de los campesinos parcelarios halla, por consiguiente, su última expresión en la subordinación de la sociedad al poder ejecutivo.” Vemos aquí una enumeración de los elementos que constituyen el contenido de una clase: el “género de Vida”, los “intereses”, la “cultura”. Todos estos elementos permiten la definición sociológica de la clase con el significado que se le da corrientemente. Pero, al mismo tiempo que

ese contenido, Marx exige un elemento formal, para que se dé verdaderamente una clase, la conciencia de poseer en común tal o cual género de vida, tales intereses, tal cultura. La falta de ese elemento formal hace que una clase sea incapaz de ser dominante políticamente por sí misma. Y es así que la situación de dominio es una posibilidad de toda clase verdadera. Toda clase puede llegar a una situación dominante mediante una representación. Pero la representación exige una conciencia colectiva. Si ésta falta, una clase que no está plenamente constituida en cuanto clase no puede dominar más que por medio de una dictadura, que defiende sus intereses sin ser efectivamente representativa. El dictador es un amo mucha más que un representante. La precisión del análisis de Marx puede parecernos comprobada aun hoy por una situación análoga del campesinado francés: sigue siendo igualmente impotente para unirse orgánicamente, y no encuentra representación verdadera ni en el Parlamento ni en los organismos sindicales que se ha creado o que le han creado. Sin embargo, sigue siendo poderoso, y tiende a imponerse después de la regresión que se le había impuesto tras la liberación de 1945, en provecho de las clases industrial y obrera. Así, pues, quiere dominar, pero quiere hacerlo indirectamente, y por ella siempre le tienta el anhelo de una especie de dictadura que supliría su falta de representación directa. A estos campesinos, coma a los de 1850, les falta la comunidad de conciencia o la conciencia común. Los factores sociológicos que constituyen el contenido de la clase, en cambio, siguen dándose juntos: género de vida opuesta al de la ciudad, modo de trabajo diferente, condiciones sociales diferentes, diferencia de sujeción a la técnica, así como a la organización estatal, rehusando especialmente el pago de impuestos; intereses comunes que salen a reducir en huelgas campesinas esporádicas, pero mucha más en las reivindicaciones individuales (y muy individualistas) de cada campesino; finalmente, cultura común, en forma de nivel de educación común, de modas especiales de pensamiento, de diversiones y conformismos específicos y diferentes, tanta de los de los burgueses como de los de los obreros. Todo esto bastaría para constituir una clase, pero no la constituye formalmente mientras que le falte una verdadera conciencia común apta para la representación.

Descripción y enumeración de las clases sociales.

El número de clases ha variado en la obra de Marx. Tal, es el resultado de la aplicación de una nación que exige la conjunción de factores sociológicos con la conciencia formal de clase. En El 18 de Brumario de Luis Bonaparte, se cuentan por lo menos cinco clases: la aristocracia terrateniente, la burguesía capitalista, los pequeños burgueses, los campesinos y el proletariado. En el Manifiesto comunista no hay más que cuatro: dos ascendentes, la burguesía y el proletariado, y dos en vías de decadencia, la nobleza feudal y la pequeña burguesía. Nos contentaremos aquí con la enumeración y con una descripción somera de las clases y de su movimiento evolutivo, sacadas de La lucha de clases en Francia (1848-1850).

En 1830, cuando el advenimiento de la Monarquía de Julio, la clase dominante es, según Marx, la aristocracia, fracción de la burguesía, que corresponde en la alta de la escala social con el hampa, el Lumpenproletariat en lo bajo de ésta. "En la cumbre de la sociedad burguesa es donde el afán de saciar las codicias

más insanas y más desordenadas se desencadenaba, y a cada instante entraba en conflicto con las propias leyes burguesas, porque donde el goce pasa a ser crapulosa, donde se mezclan el oro, el barro -y la sangre, allí es donde naturalmente busca su satisfacción la riqueza procedente del juego. La aristocracia financiera, tanto en su modo de ganar como en su modo de disfrutar, no es sino la resurrección del Lumpenproletariat en la cumbre de la sociedad burguesa." Esta aristocracia financiera ("banqueros, reyes de la Bolsa, reyes de los ferrocarriles, propietarios de minas de carbón y de hierro, propietarias de bosques, y la parte de la propiedad territorial adicta a ellos") llega al poder gracias a las deudas del Estado, que tiene que apelar a su crédito. Especula con los gastos públicos, con los empréstitos públicos, igual que con la construcción de los ferrocarriles: "Se recordarán-dice Marx-los escándalos que estallaron en la Cámara de Diputados cuando se descubrió por casualidad que todos los miembros de la mayoría, incluidos una parte de los ministros, eran accionistas de las mismas empresas de vías férreas a las que después confiaban, en su calidad de legisladores, la ejecución de líneas de ferrocarriles por cuenta del Estado. En cambio, la menor reforma financiera fracasaba ante la influencia de los banqueros, como, por ejemplo, la reforma postal. Rothschild protestó, porque ¿tenía derecho el Estado a disminuir las fuentes de ingresos que le servían para pagar los intereses de su deuda, que aumentaba sin cesar?"

Frente a esta aristocracia financiera, se encuentra la burguesía industrial. Forma parte de la oposición oficial, y le falta mucho aún para ser la clase dominante. Después vienen la pequeña burguesía y la clase campesina, totalmente excluidas de la vida política, por el juego del sufragio censatario.

En 1848, las cosas cambian. El gobierno provisional representa la conjunción de todas las clases que han derribado al trono de Julio: pequeña burguesía, burgueses republicanos (o burguesía industrial), oposición dinástica y clase obrera. Pronto se alza la burguesía como verdadera vencedora, reuniendo esta vez en un mismo cuerpo, al lado de la aristocracia financiera restablecida a su crédito, a todas las clases poseedoras: "La mayoría de los grandes terratenientes y los legitimistas fueron sacadas de la vida política a la que les había condenado la Monarquía de Julio". Es la primera vez que la burguesía se constituye verdaderamente en clase. Es también la primera vez que los proletarios encuentran frente a ellos a su verdadero enemigo. Pero en un principio no se dan cuenta e intentan hacer causa común con la burguesía, como lo habían hecho con tanta frecuencia contra los feudales y contra la aristocracia financiera. El 22 de junio de 1848, los proletarios se enfrentan ya directamente con los burgueses. La cual permite a éstas, los republicanos burgueses de Cavaignac, vencer no sólo al proletariado, sino también a los pequeños burgueses; éstos habían creído que había llegado su hora, y se encontrarán en manos de los grandes burgueses acreedores, que les exigirán el pago de las deudas. "Reuniendo todas sus fuerzas, la Tienda había avanzado contra la barricada, para restablecer la circulación que lleva de la calle a la Tienda. Pero detrás de la barricada estaban los clientes y los deudores, y ante ella, los acreedores de la Tienda. Y cuando las barricadas fueron derribadas y los obreros aplastados; cuando los guardianes de las tiendas, en plena embriaguez de la victoria, se precipitaron; de nuevo hacia sus

tiendas, encontraron la entrada bloqueada por un salvador de propiedad, un agente oficial del crédito que les presentaba sus cartas conminatorias: ¡letra vencida, pagaré vencida, tienda hundida, tendero hundido!

El 10 de diciembre de 1848 hubo elecciones. Para Marx, esta fecha señala la llegada de las campesinas al poder. Napoleón significaba el fin del triunfo de los burgueses republicanos. Los pequeños burgueses esperaban su revancha al lado de los campesinos. Pretendían jugar el mismo papel que la Montaña en la Revolución de 1793. Pues bien: campesinos y pequeños burgueses caen primero, vencidos por los republicanos. Pero ya llegará el día en que los campesinos pasarán a ser árbitros y elegirán por plebiscito a Napoleón III. A pesar de todo, no lo harán en cuanto clase dominante capaz de asegurar indirectamente su representación, sino en cuanto clase insuficientemente consciente de sí misma, y que se forja un ejecutivo fuerte para sustituir a la conciencia.

Pero por debajo de esas modificaciones día tras día de la situación social, Marx observa un fenómeno más profundo. Durante los acontecimientos de 1848-1850 se verifica una cristalización de las clases sociales antiguas: unas se reúnen en torno a la burguesía, otras en torno al proletariado. Pronto surgirá la social-democracia o partida de la anarquía, y frente a ella el partido del Orden: "Hemos visto poco a poco que los campesinos, los pequeños burgueses, las capas medias en general, se pasaban al proletariado, impulsados a la oposición abierta contra la República oficial, tratados como adversarios por ésta. Rebelión contra la dictadura burguesa, necesidad de una modificación de la sociedad, mantenimiento de las instituciones democrático-republicanas como órganos motores de ésta, agrupación en torno al proletariado en cuanto fuerza revolucionaria decisiva; tales son las características comunes de lo que se ha llamado el partido de la socialdemocracia, el partido de la República roja... Desde la reforma más pequeña del antiguo desorden social hasta la subversión del antiguo orden social; desde el liberalismo burgués hasta el terrorismo revolucionario, tales son los lejanos extremos que constituyen el punta de partida, el punto final del partido de la anarquía". Enfrente, se encuentra una burguesía agrupada, compacta esta vez, que reúne a los industriales, a los financieros, a los terratenientes y a la burguesía católica: "La supresión de los derechos protectores, ¡eso es socialismo!, porque ataca al monopolio de la fracción industrial del partido del orden. La regularización del presupuesto del Estado, ¡eso es socialismo!, porque ataca al monopolio de la fracción financiera del partido del orden. La entrada libre de carne y de cereales extranjeros, ¡eso es socialismo!, porque ataca al monopolio de la tercera fracción del partido del orden, la gran propiedad territorial. Las reivindicaciones del partido librecambista, o sea del partido burgués más avanzado, parecen en Francia otras tantas reivindicaciones socialistas. El volterianismo, ¡esa es socialismo!, porque ataca a una cuarta fracción del partido del orden, la fracción católica. La libertad de prensa, el derecho de asociación, la instrucción general del pueblo, ¡eso es socialismo, socialismo! Atacan al monopolio del partido del orden en conjunto.

III. LAS CLASES SOCIALES DE SIGNIFICACIÓN PRIVILEGIADA

Esa cristalización, que conduce al dualismo inconciliable de dos grupos sociales, que siguen siendo clases y que incluso lo son en un sentido eminente, no le lleva a Marx a reformar su definición de la clase. Para él, si primero había cuatro o cinco clases diversas, y ahora no hay más que dos, es la consecuencia de una evolución cuyo término era previsible desde el principio. Porque la división en clases múltiples tendía naturalmente a revelar su verdadera significación en la constitución de una simple oposición entre dos clases. Donde hay dos términos opuestos, se encuentra uno con el caso privilegiado de la división del hombre social.

Para llegar a la comprobación de este dualismo puro, ¿ha tenido Marx que acomodar arbitrariamente los resultados de su análisis sociológico a postulados de carácter metafísico? Esto es lo que muchos han intentado reprocharle. Efectivamente, es indiscutible que la dialéctica hegeliana, incluso quizás bajo la forma de la oposición ama-esclavo, está presente en el fondo del dualismo burgués-proletario. Sin embargo, si se mira sólo desde el punto de vista de la sociología marxista y de la concepción marxista de las clases, no es inverosímil que en una fase histórica aguda las oposiciones que se manifiestan generalmente en estado difuso y bajo aspectos múltiples se presenten en estado puro. No hay contradicción entre el dualismo burgués-proletario y otro cuadro marxista de la alienación social con cinco o cuatro clases. En cada caso particular, el elemento formal que constituye la clase, o sea la conciencia de clase, vuelve a hallarse en el grupo social analizado. Los progresos o los retrasos en cobrar conciencia explican que en un principio se hayan podido ver gran número de clases, y luego, en un momento preciso, dos clases solamente.

Cierto es que “la comprobación del hecho sociológico y económico de la lucha de clases está ligado en Marx a una dialéctica importante en el pensamiento de Hegel, la del ama y el esclavo, de la cual se encuentran huellas, o mejor dicha, una transposición, varias veces en la obra de Marx”. Pero la fidelidad a la definición sociológica de las clases no impide, sino todo lo contrario, que la nueva oposición entre dos clases solamente cobre en el espíritu de Marx una significación privilegiada: la burguesía y el proletariado tienen ambos, según Marx, un estatuto excepcional en cuanto a clases. Por otra parte, comparando estos dos extremos, Marx estima que el propio proletariado tiene un estatuto aún más privilegiado que la burguesía. Lo cual nos lleva al fondo del análisis sociológico marxista, del que el Manifiesto comunista constituye la primera conclusión.

La oposición entre las clases resurge con mayor violencia que nunca en la época en que las doctrinas de la sociedad burguesa, y las de los economistas en particular, han proclamado que todo anda muy bien en el mejor de los mundos, y que las relaciones entre los individuos o los grupos de la sociedad del trabajo están reguladas por un orden natural armonioso e imprescriptible. Los fisiócratas, y más tarde la escuela clásica francesa (J.-B. Say y luego Bastiat), predicaban esta ideología salvadora. Los privilegios han desaparecido con la Revolución francesa, se ha instituido la igualdad formal de los individuos; los gremios, las “guindes” y las asociaciones han sido prohibidas por la ley de

Le Chapelier. Todos tienen las mismas posibilidades. Cada hombre vale tanto como otro hombre. Y el interés de uno se combina con el interés de todos los demás para identificarse con el bien general. Tales premisas apenas son más que una caricatura del optimismo de la época. Pues bien: he aquí la descripción de la realidad según Marx, he aquí la expresión de la alienación social llevada a su paroxismo: "La sociedad burguesa moderna, surgida del hundimiento de la sociedad feudal-escribe-, no ha abolido la oposición entre las clases. No ha hecho más que sustituir las antiguas clases, las antiguas condiciones de opresión, las antiguas formas de lucha, por otras nuevas. Pero nuestra época, la época de la burguesía, tiene la particularidad de haber simplificado las oposiciones entre las clases. La sociedad entera se divide cada vez más en dos grandes campos enemigos: la burguesía y el proletariado.

Puede ser que las otras clases, las antiguas clases de la sociedad, no hayan perdido toda su significación autónoma. Por lo menos, en función del gran combate que se libra, han tenido que aceptar el coaligarse con una o con otra de las fracciones principales de la sociedad. Los pequeños burgueses y los campesinos, por ejemplo, hacen causa común con el proletariado contra la burguesía. Pero, como ya veremos, esas clases (o esas subclases) no son el adversario natural de la burguesía; no son, por lo tanto, verdaderamente revolucionarias, no están a la altura de la situación histórica nueva en su oposición contra la burguesía. El Lumpenproletariat, hampa o subproletariado, está aún más desprovisto de conciencia autónoma, de tal modo que está dispuesto a que la utilicen los dos campos que se enfrentan. Todos esos grupos sociales carecen de significación propia en relación con el problema que se debate en la lucha entre la burguesía y el proletariado. Al hacer causa común con los obreros, los pequeños burgueses pierden, sin saberlo, el beneficio de su causa. Y cuando hacen causa con los burgueses (como ocurrió en Francia en 1848), se ven condenados por éstos a sacar las castañas del fuego. Finalmente, siempre se verán rechazados por sus aliados, que no tienen razón alguna para temerlos. Marx ha caracterizado así esta pérdida de autonomía en las clases antiguas: "Las clases medias, el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano y el campesino, todos combaten a la burguesía para asegurarse la existencia contra la destrucción en cuanto clases medias. Estas clases no son, pues, revolucionarias, sino conservadoras. Más aún, son reaccionarias, porque intentan hacer que la rueda de la historia gire a contrapelo. Si son revolucionarias, lo son en consideración de su inminente incorporación al proletariado; no defienden sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, y renuncian a su propia punto de vista para colocarse en el del proletariado. En cuanto al Lumpenproletariat, he aquí la definición que de él da Marx: "El proletariado de la canalla, esa podredumbre pasiva de las capas más bajas de la antigua sociedad, se ve parcialmente lanzado al movimiento por una revolución proletaria. Por su situación, estará más dispuesta a dejarse comprar para manejar reaccionarios.

Las clases medias y el hampa subproletaria están en decadencia; ya no son ni siquiera verdaderamente clases, al haber perdido su significación propia. Y, significación y conciencia de clase, son una misma cosa. Los pequeños burgueses, los campesinos, los artesanos, continuarán quizás señalándose en apariencia mediante un género de vida, unos intereses y una cultura propios,

pero en realidad ya no constituirán verdaderas clases porque han perdido su conciencia de clase. Con otras palabras, unos y otros han pasado a ser incapaces de determinar con precisión quién es su adversario en la sociedad moderna. Este es el signo de la incoherencia de su conciencia. Ya no son más que grupos sociales, y no clases.

Cuando todas las demás clases de la sociedad, entre las cuales Marx incluye también a la nobleza y a los propietarios terratenientes, pierden su significación propia, todo lo que tiene significación en la sociedad se concentra en dos clases, la burguesía y el proletariado. La cual no constituye un progreso con respecto a las divisiones anteriores, sino, por el contrario, una expresión aún más brutal de la división y de la alienación social. Una parte de la esencia del hambre está monopolizada por una de las clases, y la restante por la otra: Cada una por separada juega un papel privilegiado en la evolución histórica de la sociedad.

La burguesía.

La “burguesía” es, sin duda, el grupo social que mejor responde a las condiciones de la definición de una clase que propone Marx. Indiquemos las circunstancias económicas de su advenimiento, su situación política dominante y, finalmente, su papel privilegiado, lo que Marx llama “su papel revolucionario”.

La burguesía es el producto de una serie de acontecimientos de carácter económico cuya amplitud y cuya novedad dejan ya prever el carácter particular del destino propio de esta clase social: el descubrimiento de América, el desarrollo del comercio, la división del trabajo industrial, la formación del mercado mundial.

El descubrimiento de América y el desarrollo del comercio suponen que el hombre toma posesión del universo, con una amplitud tal que antes ni se había podido soñar con ella. El sentido del límite geográfico desaparece: “El descubrimiento de América, la circunnavegación de África, brindaron un campo de acción nueva a la burguesía, que ya estaba progresando. Los mercados de las Indias orientales y de China, la colonización de América, el comercio con las colonias, el aumento de los medios de intercambio y, en general, de las mercancías, dieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso desconocido hasta entonces y, por ende, permitieron un desarrollo rápido del elemento revolucionario en la sociedad feudal en descomposición.”

Con la difusión de las técnicas de la división del trabajo industrial, la manufactura sustituye al gremio. Así desaparece otro límite, el que resultaba de las rigideces institucionales del antiguo régimen económico y de la insuficiencia de los medios de producción, particularmente de las fuentes de energía. Fue una supresión del límite tecnológico al mismo tiempo que del límite institucional. “La modalidad antigua, feudal o gremial, de la explotación industrial, ya no bastaba para cubrir las necesidades que crecían con los nuevos mercados. Fue sustituida por la manufactura. Los maestros de cofradías fueron suplantados por la clase media industrial. La división del trabajo entre los diversos gremios desapareció ante la división del trabajo

dentro de cada taller. Pero los mercados no cesaban de crecer, ni las necesidades de aumentar. La manufactura, a su vez, resultó insuficiente. Entonces, el vapor y el maquinismo revolucionaron la producción industrial. El lugar de la manufactura fue ocupado por la gran industria moderna, y el lugar de la clase media industrial fue ocupado por los millonarios industriales, por los jefes de ejércitos industriales enteros, los burgueses modernos.”

Todas estas progresas sacaron un buen día a la luz un verdadera mercado mundial: era la supresión de las limitaciones económicas y de la tabicación económica del espacio: “La gran industria ha realizada el mercado mundial, que ya había preparado el descubrimiento de América. El mercado mundial ha permitido un desarrollo enorme al comercio, a la navegación, a las comunicaciones terrestres. Ese desarrollo, por su parte, ha vuelto a actuar sobre la extensión de la industria 24...”

Esta “serie de revoluciones acaecidas en el modo de producción y en los medios de comunicación” constituye el acontecimiento capital de la época moderna, la supresión del límite exterior del hambre. Supresión del límite geográfica, técnico, institucional, económico. Este acontecimiento determina o acompaña la aparición de las filosofías del “sujeto”: el hombre está en el centro del universo, da la medida del universo. Este hombre es el burgués.

La clase nueva que así aparece pasa a ser poco a poco clase dominante desde el punto de vista político. Pero este dominio difiere por su extensión de cualquier otro dominio anterior. Siempre ha habida, efectivamente, una clase dominante; pero en las sociedades jerárquicas y orgánicas del pasado el dominio principal estaba compensado por contrapesos, por estatutos fijadas cuidadosamente con ventaja para las demás fracciones de la sociedad. Con el advenimiento de la burguesía, el dominio político pasa a ser total. Hegel no había previsto todavía, en la Alemania retrasada que conocía, la posibilidad de que el poder del Estado pasase a manos de una sola clase; a mediados del siglo XIX, esa posibilidad pasa a ser realidad. Véase cómo describe Marx la historia de esta ascensión política: «Cada una de las etapas del desarrollo de la burguesía iba acompañada de un progreso político correspondiente. Clase oprimida bajo el dominio de los señores feudales, asociación armada y autónoma en los municipios; aquí, república urbana independiente, y allí, tercer estado pechero de la monarquía; luego, en la época de la manufactura, contrapeso de la nobleza en la monarquía con estados provinciales o en la monarquía absoluta, y fundamento esencial de las grandes monarquías en general, la burguesía, desde la creación de la gran industria y del mercado mundial, ha conquistado finalmente la soberanía política exclusiva en el Estado representativo moderno.” La burguesía acaba avasallando totalmente al Estado, y por tanto, acaba por dominar de modo ilimitado: “El gobierno moderno no es sino una delegación que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.”

La rebelión contra el límite, que es el resultado de sus orígenes económicos e históricos, e igualmente del dominio político universal que se atribuye, predispone a la burguesía a representar un papel privilegiado, un papel revolucionario. Ya no es una clase como las otras clases antiguas. Pero no por

defecto: es una clase mucho más claramente que todas las demás clases antiguas. Su acción y su influencia tienen un carácter absoluto y universal en todos los campos en que toca su existencia.

Al suprimir todas los límites y todas las particularidades, transforma a la sociedad en un mundo de individuos, y enfrenta al hombre desnudo con el hombre desnudo: "Los lazos feudales disparatados que unían al individuo con su superior natural, los ha desgarrado despiadadamente, y no ha dejado subsistir, de hambre a hombre, más lazo que el interés desnudo, nada más que el impasible paga al contado. Todas las relaciones entre las personas pasan ahora por el dinero, todo se compra y se paga. El hambre no vale más que lo que vale su dinero, ese intermediario universal que es el único que pone al hombre en contacto y en relación con el otro hombre. Es la sociedad de individuos abstractos (y no de personas) la que Hegel ha descrito con el nombre de "sistema de necesidades" en su Filosofía del Derecho. El individuo ya no tiene lazos, pero tampoco tiene límites.

Podría uno extrañarse un poco de que dicha liberación del "individuo" provoque un fenómeno social, y acarree la constitución de una clase. Sin embargo, el individualismo liberal pertenece esencialmente a la vida de sociedad. Pero crea un tipo de hombre social de carácter particular. Con el advenimiento de la burguesía, todo pasa a ser intercambio: por ahí es por donde se verifica cierta socialización del hombre. Todo es común, ya que todo lo que pertenece a cada uno (sus necesidades y sus bienes) es susceptible de ser puesto en contacto con lo que pertenece al otro, mediante el intercambio monetario. La sociedad se instala en el realismo absoluto y en la objetividad del cálculo monetario. Pero esto es a la vez posición y negación de la sociedad. En efecto, todo lo que antes tenía valor queda desvalorizado, fuera del cálculo monetario y racional: "Los escalofríos sagrados de las piadosas exaltaciones del entusiasmo caballeresco, de la sentimentalidad pequeño-burguesa [la burguesía], las ha ahogado en las aguas glaciales de su cálculo egoísta. La dignidad personal la ha transformado en valor de intercambio; y, en lugar de las innumerables libertades reconocidas por escrito y conquistadas a duro precio, ha puesto únicamente la libertad comercial desprovista de conciencia (gewissenlose). En una palabra, que ha sustituido la explotación encubierta por ilusiones religiosas y políticas, por la explotación abierta, desvergonzada, directa, brutal." La explotación del hombre por el hambre existía desde mucho tiempo antes, pero estaba velada mediante ilusiones, o equilibrada mediante relaciones sociales orgánicas; al propio hombre explotado se le reconocía un valor, aparte de su valor venal. Todo eso desaparece con el advenimiento de la burguesía. El universo se des-sacraliza, y los límites de la religión y del respeto son abolidos a su vez: "La burguesía ha despojado de su aureola a todas las actividades respetadas hasta entonces y consideradas con una piadosa veneración. Al médico, al jurista, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha transformado en asalariados a sueldo suyo. Las relaciones frías y abstractas del cálculo en dinero han penetrado hasta en la vida de la familia. "La burguesía ha arrancado a las relaciones familiares su velo de suave sentimentalidad, y las ha reducido a simples relaciones de dinero." Todo lo que tenía valor antes (aunque fuese en nombre de criterios irracionales), todo lo que era sagrado, todo lo que hacía

que las relaciones fuesen “humanas”, todo esto ha sido desvalorizado y reducida al estricto valor del dinero, esa fuerza universal de abstracción.

Aunque al abrir el camino para una sociedad nueva la burguesía es una fuerza de desvalorización de los valores antiguos y de las relaciones sociales, en cambio, es una fuerza de progreso indefinido. Y ese carácter positivo pertenece a la descripción de su papel privilegiado, en la misma medida que su poder de destrucción y de negación. “La burguesía ha revelado en qué moda la manifestación brutal de la fuerza, que la reacción admira tanto en la Edad Media, encontró su complemento natural en la holgazanería más crasa. La burguesía es la primera que ha demostrado lo que puede llevar a cabo la actividad humana. Ha realizado maravillas muy diferentes a las pirámides de Egipto, a los acueductos romanos y a las catedrales góticas; ha llevado a cabo expediciones muy diferentes a las invasiones y a las cruzadas. La burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción, y, por tanto, las condiciones de la producción, y, por consiguiente, el conjunto de las relaciones sociales. El mantenimiento inmutable del antiguo modo de producción, por el contrario, era, para todas las clases industriales anteriores, la condición primera de su existencia... La necesidad de asegurar a sus productos salidas cada vez mayores empuja a la burguesía a través del mundo entero. Hay que situarse en todos los sitios, instalarse en todos los sitios, establecer relaciones en todos los sitios. La burguesía está condenada al progreso, al dinamismo, sin la cual no puede sostenerse. Esto se explica por su situación económica, ya que vive de “márgenes” y ya que el capitalista es un “dislocador de precios”. En cuanto se reduce el margen, el capitalista se ve obligado a un nuevo esfuerzo técnico, a una nueva expansión económica o a una reducción de sus costos.

Desde el punto de vista geográfica, la condena al progreso indefinido pasa a ser la incitación a la expansión universal, al cosmopolitismo más radical. A la burguesía no puede satisfacerle más que hacer presa sobre el mundo entero. Por tanta, rechaza todo particularismo local o nacional. “La burguesía, mediante la exploración del mercado mundial, ha transformado en cosmopolitas a la producción y al consumo de todos los países. Aun pesándoles mucho a los reaccionarios, ha hecho que la industria pierda su base nacional. Las industrias nacionales anticuadas han sido aniquiladas y siguen siéndolo todos los días. Han sido sustituidas por nuevas industrias, cuya introducción viene a ser una cuestión de vida a muerte para todas las naciones civilizadas; por industrias que trabajan, no ya con las materias primas indígenas, sino con materias procedentes de las regiones más lejanas, y cuyos productos se consumen al mismo tiempo en los países de origen y en todas las partes del mundo... El antiguo aislamiento local y nacional en el que cada uno se bastaba a sí mismo deja paso a relaciones universales, a una interdependencia universal de las naciones. Y lo que es verdad referente a los productos materiales no lo es menos en las producciones del espíritu. Las producciones intelectuales de todas las naciones pasan a ser una propiedad común a todas ellas. La estrechez de espíritu y el exclusivismo nacionales se hacen cada vez más imposibles, y partiendo de numerosas literaturas nacionales y locales, se constituye una literatura universal.”

Resumiendo, el advenimiento de la burguesía en cuanto clase es el advenimiento de una clase que tiende a que la civilización sea universal, a suprimir todos los límites. ¿No es éste el principio mismo de ese movimiento que Toynbee cree observar en el devenir de todas las civilizaciones humanas en la hora actual? Universalización que, según Marx, se verifica en primer lugar en provecho y a imagen y semejanza del mundo burgués, y a la cual se exige que se conforme toda la civilización antigua: “La burguesía obliga a todas las naciones, so pena de que se encaminen hacia su perdición, a adoptar el modo de producción de la burguesía; las obliga a introducir en ellas lo que se llama la civilización; es decir, a hacerse burgueses. En una palabra, se crea un mundo a su imagen y semejanza.” La burguesía no reconoce sino a hombres individuales iguales. De este modo capta una especie de universal. Por tanto, exige que el mundo entero participe de los mismos caracteres. Esa revolución la emprende mediante la sumisión del campo a la ciudad, mediante la de los países bárbaros a los países civilizados, mediante la aglomeración de la población, mediante la centralización política. Pronto, ya no habrá más que un mundo y un modo de vida, el mundo y el modo de vida burgueses. “La burguesía -escribe Marx- ha sometido el campo al dominio de la ciudad. Ha creado ciudades enormes, ha aumentado considerablemente la población de las ciudades en relación con la población del campo y, de este modo, ha arrancado a una parte importante de la población del embrutecimiento rural. Del mismo modo que ha subordinado el campo a la ciudad, ha subordinado los países bárbaros y media bárbaros a los países civilizados, los pueblos de campesinos a los pueblos de burgueses, el Oriente al Occidente. La burguesía suprime cada vez más la diseminación de los medios de producción, de la propiedad y de la población. Ha aglomerado la población, ha centralizado los medios de producción y ha concentrado la propiedad en unas pocas manos. La consecuencia necesaria fue la centralización política. Provincias independientes, que apenas estaban federadas, cada una de las cuales tenía sus intereses, sus leyes, sus gobiernos, sus aduanas, fueron comprimidas en una nación única con un gobierno único, una legislación, un solo interés de clase, una sola frontera aduanera.”

Aunque la universalización parezca aún restringida al marco de la nación, es propio de la burguesía y de su destino el rebasar todavía esos límites. La clase burguesa aparece, pues, como una clase de significación privilegiada y de vocación universal. Este carácter explica el que no pueda sino tender a la supresión de hecho de todas las clases que no sean ella, y que quisiera transformar a todas las capas de la población en burguesas. Pero el destino de la burguesía es contradictorio, y por ella es por lo que se prepara una nueva revolución: al imponer al mundo su universalidad y su unidad propias, la burguesía engendra otra clase, el proletariado, cuya universalidad y cuyo carácter privilegiado son análogas a los de la burguesía en ciertos aspectos, y llegarán a ser aún más absolutos en otros.

El proletariado.

El proletariado nace de la burguesía, con la misma naturalidad con que ésta desarrolla sus propias virtualidades y sus exigencias. Esto es lo que Marx afirma, inmediatamente después de haber descrito la génesis, la grandeza

política y el papel privilegiado de la burguesía: “Ante nuestros ojos -dice- tiene lugar un movimiento del mismo género. Las condiciones burguesas de producción y de intercambio, las condiciones burguesas de la propiedad, la saciedad burguesa moderna, que hace surgir, como por encanto, tan poderosos medios de producción y de intercambio, todo esto recuerda al brujo incapaz de dominar las fuerzas infernales que han acudido a su invocación. Desde hace docenas de años, la historia de la industria y del comercio ya no es sino la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las condiciones modernas de producción.” Las crisis económicas, que han empezado a sucederse con la regularidad casi fatal que conocían en el siglo XIX, son las catástrofes que amenazan sin cesar con viciar el éxito del movimiento de ascensión de la burguesía, y pueden acarrear la ruina de su dominio universal.

En razón directa de su vocación universal y de su tendencia a la expansión mundial y al progreso indefinida, la burguesía provoca el advenimiento de una clase; en cierto modo segrega a esa clase, que no es sino una forma renovada de la clase bárbara; pero que, a diferencia de los grupos sociales de las antiguas barbaries, es universal y radical, igual que la burguesía que le habrá dado origen. “Las armas de que se ha servido la burguesía para abatir al feudalismo se vuelven actualmente contra la propia burguesía. Pero la burguesía no se ha contentado con forjar las armas que le darán muerte; es ella también la que ha producido a los hombres que utilizarán esas armas, los obreros modernos, los proletarios.” Hay un paralelismo chocante entre el progreso de la burguesía y el del proletariado: éste no es sin, el reverso de aquél. Y si la burguesía tenía una vocación universal, la del proletariado no es menos universal: “El desarrollo de la burguesía, o sea del capital, lleva consigo la exacta contrapartida del desarrollo del proletariado, la clase de los obreros modernos que no viven más que en la medida en que encuentran trabajo, y que no encuentran trabajo sino en la medida en que éste acrecienta el capital.” Hay un círculo infernal del progreso, tanto para el burgués como para el proletario: para el proletario, la ley es la de acrecentar el poder del capital, que es la condición de su existencia; para el burgués, es la de acrecentar el mismo capital para mantener a un nivel siempre más elevado del progreso sus márgenes remuneradores.

Pero la universalidad a que está abocada la clase proletaria es completamente negativa, completamente peyorativa, a diferencia de la misión optimista de la burguesía. Este carácter negativo aparece en todos los aspectos. En primer lugar, el trabajo del obrero toma un carácter universal; pero esto quiere decir indiferenciada, informe, a consecuencia de la división del trabajo y de la introducción de las tareas parcelarias: “El desarrollo del maquinismo y la división del trabajo han hecho perder al trabajo de los proletarios todo carácter de independencia y, por tanto, todo atractivo para el obrero. El obrero pasa a ser un simple accesorio de la máquina, y ya no se le pide más que el “gestión más sencillo, el más monótono, el más fácil de aprender.”

El propio obrero pasa a ser un ser abstracto. Ya no cuenta en cuanto persona, sino en cuanto fuerza de trabajo. Es un gasto de producción entre las demás. El capitalista tiende a reducir su coste, como está obligado a reducir todos sus

otros costes. De ahí viene la comprobación de Marx: “Los gastos que el obrero ocasiona se reducen casi exclusivamente al coste de las medios de subsistencia que necesita para mantener y perpetuar su raza. Y el precio de una mercancía, y par consiguiente el precio del trabajo, es igual a los gastos de producción de esta mercancía.”

El obrero se deshumaniza en la fábrica. Los obreros pasan a ser masas; es decir, lo contrario de una sociedad. “La industria moderna ha transformado el pequeña taller del maestro artesana patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Masas de obreros, amontonados en la fábrica, están organizados en ella militarmente. Soldados rasos de la industria, estos obreros están colocados bajo la vigilancia de una jerarquía completa de suboficiales y de oficiales.”

Las personas que componen esas masas de obreros pierden todos los caracteres que las diferenciaban anteriormente. Desde el día en que el maquinismo permite la utilización de trabajadores de cualquier calidad, se pone a trabajar a las mujeres al mismo título que los hombres, y eso cuando no les quitan el sitio: “Cuanto menos habilidad y menos fuerza exige el trabajo manual, es decir, cuanto más se desarrolla la industria moderna, más retrocede el trabajo de los hombres ante el de las mujeres.” Generalizando más, Marx observa que “las diferencias de sexo y de edad ya no tienen importancia social para la clase obrera.” Al no tenerse para nada en cuenta esas diferencias naturales, base indirecta de todas las estructuras sociales, el capitalismo reduce a todos los trabajadores a no ser más que “instrumentos del trabajo”: les condena a la uniformidad más estúpida, negación de todo carácter orgánico de la sociedad.

Esencialmente indiferenciada por razón de la división del trabajo y de la introducción del trabajo fragmentado, a causa de la tendencia de tratar al obrero como simple gasto de producción, a causa de la deshumanización mediante la fábrica, que prepara la constitución de “masas” anónimas, y finalmente por razón de la uniformidad introducida por el modo de trabajo, en contra de todas las diferencias naturales y sociales que distinguen a las personas, la clase obrera llega incluso a perder la personalidad que parece conferirle ese epíteto: es tan indiferenciada que sirve de refugio a los miembros desplazados de las antiguas clases, arrastrados a la decadencia por la ascensión capitalista. Estos caen naturalmente en las filas de esta masa sin forma, dispuesta a recibirlos.

Este es el caso de las clases medias antiguas, de los pequeños industriales, de los comerciantes y de los rentistas, de los artesanos y de los campesinos. “Así, pues, el proletariado se recluta en todas las clases de la población.” Paradoja de una clase que no es sino la resultante de la ruina de todas las clases anteriores, y que toda la personalidad que tiene es la de ser- el denominador común, y sin embargo real, de todas las clases que han perdido su personalidad.

Este carácter indiferenciado, masivo y uniforme, confiere al proletariado su universalidad, paralela a la visión universalista y conquistadora de la burguesía, cuyo destino provoca su formación. Pero es una universalidad en la pobreza,

una universalidad por falta de originalidad y de personalidad. Todo lo que a su manera es la clase burguesa, lo es el proletariado en negativo. Esta situación determina la significación política de esta nueva clase: se presentará, por lo tanto, como la clase esencialmente dominada, frente a una clase que ha acaparado todo el poder político. De esta condición de opresión política surgirá, naturalmente, un fermento de lucha y de oposición directa a la burguesía.

La cristalización política de la burguesía entraña la del proletariado, con la misma naturalidad que el proletariado tiene su origen en la existencia de la burguesía. Así, pues, la lucha y la oposición, que desde el punto de vista político caracterizan al proletariado, son esenciales a la clase obrera. "Su lucha contra la burguesía -escribe Marx- comienza con su existencia." En cuanto al desarrollo progresivo de su actitud política fundamental, es la historia de la profundización de esta lucha, que se hace cada vez más consciente de sí misma y cada vez más radical.

En su primera etapa, aún es esencialmente ambigua. Tan verdad es que la cristalización de la burguesía entraña la del proletariado, que las burgueses son los primeros en organizar el movimiento obrero contra los enemigos de la burguesía. La burguesía engendra al proletariado, y, durante un período indeciso, el proletariado en su infancia queda ligado a los intereses de la clase cuyo destino le ha producido. "La cohesión en masa de los trabajadores no es aún una consecuencia de su propia unión, sino la consecuencia de una unión 'elaborada por la burguesía; para la realización de sus fines políticos, ésta tiene que poner en movimiento a todo el proletariado, y durante un tiempo es capaz de hacerlo. En esta etapa, las proletarios no combaten, pues, a sus propios enemigos, sino contra los enemigos de sus enemigos, contra los restos de la monarquía absoluta, los terratenientes, la burguesía no industrial, los pequeños burgueses." En un análisis más detallado de la situación social en Francia, Marx nos ha demostrado que esta colusión entre la gran burguesía industrial y el proletariado conoció su mejor momento durante la Monarquía de Julio y en las jornadas de 1848. En todo el tiempo en que se perpetúa esta situación, el proletariado no ha cobrado conciencia de sí mismo, porque no ha cobrado conciencia de quién es su verdadero enemigo en el plano social: "Así, pues-dice Marx-, todo movimiento histórico está concentrado en manos de la burguesía: toda victoria lograda en esas condiciones es una victoria de la burguesía."

Pero esta experiencia de organización empieza a beneficiar al proletariado, a pesar de los objetivos erróneos que se le asignan desde fuera. Empieza a tener el "sentimiento de sí mismo. En el seno del proletariado, las situaciones pasan a ser cada vez más semejantes; las competencias técnicas especializadas del artesano desaparecen, dejando paso a un trabajo uniforme, que lleva a que los obreros se sientan hermanos y portadores de un mismo destino. Las crisis fomentan esta comunidad de desgracia y de inseguridad. Los obreros empiezan a coaligarse contra los burgueses. El movimiento tiene en un principio un carácter puramente reivindicativo, sindical en sentido estricto: "Los obreros se coaligan para la defensa del salario." Pero las asociaciones pasan a ser duraderas, mientras que antes eran pasajeras. Muy pronto cambian de carácter, y su acción cobra a veces un aire de rebelión.

El verdadero resultado de estas primeras escaramuzas, por otra parte, no reside tanto en los éxitos locales registrados por el esfuerzo reivindicativo como en el progreso de la organización y la cohesión obreras. Con ayuda de los medios de comunicación, la "lucha de clases" (ya que de ellas hay que hablar en adelante) se desarrolla a escala de la nación entera. Ciertamente es que esta extensión al plano nacional no es la que decide el carácter político de la lucha entablada. En efecto; para Marx "toda lucha de clases es una lucha política". Pero en el momento en que el movimiento desemboca en el plano nacional, cobra explícitamente ese carácter y esa significación política que ya tenía implícitamente. Esta es la razón por la cual Marx inserta la observación capital que acaba de citarse, y que contiene toda la significación política de la situación del proletariado, inmediatamente después de la descripción de los progresos de la organización obrera hasta llegar al plano nacional.

El movimiento se transforma entonces en un partido político. Con esta transformación comienza igualmente una acción del proletariado en las planas legal y parlamentario. Hace mucho tiempo que la burguesía no juega ya el papel motor en la organización del proletariado, pero no ha dejado de servir de catalizador. Así, pues, la hostilidad de la burguesía de un país para con las burguesías concurrentes de las naciones extranjeras motiva llamadas al proletariado, al que se invita a que venga a ayudarla en la lucha internacional. El proletariado se aprovecha de esa importancia política que se le otorga, y la burguesía brinda así al proletariado "armas que se vuelven contra ella". De la burguesía, el proletariado recibe la cultura nacional, que ella le brinda para reforzar su patriotismo que flaquea. Esta misma cultura le llega al proletariado a través de los burgueses desplazados de su clase, que pasan a engrosar las filas del proletariado.

Nacida de la burguesía, que engendra necesariamente proletarios en la misma medida en que intenta perpetuarse a sí misma y pasar a ser la norma social para todas, la clase proletaria tiene por lo tanto una significación política directamente apuesta a la de la clase burguesa anterior. La clase burguesa es dominante, la clase proletaria está dominada. La esencia de la clase proletaria es la de ser dominada, y no es nada más que esa servidumbre. Si se organiza, es justamente como un grupo de oprimidos, resistiendo con toda su ser la opresión.

Pues bien: en esta situación de opresión y de dominio sufrido es donde se expresa más claramente el carácter universal de la clase proletaria. La clase burguesa era universal mediante la supresión de los límites geográficos, económicos y comerciales, y mediante su voluntad de imponer su modo de vida, concebido como "natural", a todas las capas de la población y a todos los países del mundo. Era una universalidad en cierto modo positiva, porque reposaba sobre transformaciones reales de las condiciones de vida del hombre: desarrollo de las comunicaciones, apertura del mundo entero al comercio, crecimiento ilimitado de la acumulación de riqueza. Pero esta universalidad, positiva en cuanto a los objetos y en cuanto al mundo en los cuales se manifestaba, no era ni mucho menos una realidad para todos los hombres que pueblan a la tierra. La tendencia burguesa a la universalidad y a

la supresión del límite no podía beneficiar a todos los hombres, ya que descansaba sobre un trabajo ajeno y servil. La burguesía rechazaba a los hombres de su seno, mucho más que arrastrarlos a su modo de vida que se pretendía universal. La universalidad con que se engalanaba una clase social por primera vez en la historia no era sino; un postulado de universalidad. La vida concreta de la burguesía lo desmentía formalmente, en la misma medida en que se esforzaba en ponerlo en práctica.

La universalidad de la burguesía, aun siendo positiva, seguía siendo para muchos hombres una abstracción, tan vana como el postulado liberal de la igualdad para todos formulado en la Declaración de los Derechos del Hombre de la Revolución francesa. Por el contrario, la universalidad propia del proletariado ya no tiene nada de positivo. Ya no la caracterizan ni la posesión de algo, ni la apertura del mundo al comercio, ni el desarrollo indefinido de la riqueza. Pero, aunque pierda su carácter positivo, la universalidad del proletariado, en cambio, ya no es abstracta como la de la clase burguesa. Ya no es un postulado, sino una realidad, efectivamente compartida, encarnada en un grupo social extenso, y que se extiende sin cesar a medida que se reduce el número de burgueses vencedores en la competencia.

Hay que decir, por lo tanto, al mismo tiempo, que la universalidad del proletariado es el reverso de la de la burguesía, que es en negativo lo que éste es en positivo, y que la universalidad del proletariado carece de la abstracción que caracteriza a la de la burguesía.

Mediante el primer aspecto, el proletariado es lo opuesto de la burguesía, su negación. Mediante el segundo, es algo más que esta simple negación. Si bien es una clase privilegiada como la burguesía, estas dos clases hostiles no están, sin embargo, situadas rigurosamente en el mismo plano. Los privilegios del proletariado en la estructura social son inminentes.

En la medida en que es el reverso de la burguesía, el proletariado descansa sobre la negación y la ausencia práctica de todos los valores que constituyen el medio ambiente de la burguesía. No tiene familia en el sentido burgués, ya no tiene patria, ya no tiene leyes, ni moral, ni religión. "Las condiciones de vida de la sociedad antigua se han anulado ya en las condiciones de vida del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con su mujer y con sus hijos, ya no tienen nada de común con los lazos familiares burgueses; el trabajo industrial moderno, la subordinación moderna al capital, son iguales en Inglaterra que en Francia, iguales en América que en Alemania, y por lo tanto quitan al proletariado todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión, son para él otras tantas prejuicios burgueses."

Nada puede oponer más radicalmente los modos de existencia de dos clases sociales. Todo lo que tiene la burguesía, el proletariado no lo tiene. Pero no sólo eso, porque el proletariado no tiene nada positivo que oponer frente a lo que tiene la burguesía. Y aquí es donde aparece la suprema originalidad de esta clase social nueva, su carácter privilegiado, incluso en comparación con la burguesía, de la que en un principio parece solamente constituir el reverso.

El proletariado se caracteriza verdaderamente por el no tener. No tiene un modo de vida diferente al de la burguesía; no tiene nada que pueda llamarse un modo de vida propio. Es pura negación, es despojo completo, y ése es todo su haber, ésa es toda su característica, ése es su extraña modo de existencia. Es esa clase de la sociedad “que ya no es una clase de la sociedad”, esperada por Marx como la fuerza revolucionaria par excelencia, desde la Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.

Por el mismo hecho, la negación que constituye el proletariado no es solamente la negación de tal modo de existencia particular, el de la burguesía, por ejemplo, sino la negación de toda modo de existencia humana y social anterior. El no-ser, aunque proceda de la negación de un ser particular, no puede revelarse como la negación de todo ser particular. Este es el verdadero carácter de la universalidad propia de la clase proletaria.

Las clases anteriores intentaban imponer sus caracteres a toda la sociedad; ésa era su manera de tender al dominio y a la universalidad. “Todas las clases anteriores que han llegado a una situación de dominio intentaron asegurarse la posición conquistada por ellas en la existencia, sometiendo la sociedad entera a las condiciones de su conquista”. Los proletarios, desprovistos de todo, no pueden intentar organizar el mundo en función de la que no tienen. No pueden intentar ponerle al compás de la posición que han conquistado en la existencia, ya que por el contrario han perdido toda “posición en la existencia”. A diferencia de las clases anteriores, toda la actividad de las cuales tendía a la supresión de un modo de existencia particular, de un régimen de apropiación de los bienes anteriormente en vigor, el proletario no puede, por lo tanto, sino tender a la supresión de todo modo de existencia particular: “Los proletarios no pueden conquistar para sí mismos las fuerzas de producción de la sociedad sino destruyendo su propio modo de apropiación anterior, y por ende toda modo de apropiación anterior. Los proletarios no tienen nada propio que puedan empeñarse en garantizar; tienen que destruir todas las garantías privadas anteriores, todas las seguridades anteriores”.

Este carácter privilegiado de la situación proletaria se traduce en la situación numérica de esta nueva clase. La burguesía engendra proletarios en número cada vez mayor, a causa de la competencia a que se entregan entre sí los burgueses. Es la primera vez que una clase de la sociedad constituye la mayoría de la sociedad. “Todos los movimientos anteriores fueran movimientos minoritarios o movimientos efectuados en interés de minorías. El movimiento proletario es el movimiento autónomo de la mayoría inmensa en interés de la inmensa mayoría”. Pero en esta situación numérica hay un paso al límite, igual que antes se daba un paso al límite en lo referente a la negación de las modos de vida anteriores. Del mismo modo que suprime todo modo de apropiación particular, todo modo de vida particular, el proletariado les llega a todos los hombres, hace saltar el cerrojo que constituyen para con él todos los demás grupos sociales: “El proletariado, la capa más baja de la sociedad actual, no puede levantarse, no puede erguirse sin hacer que salte todo el edificio de clases superpuestas a ella que constituyen la sociedad oficial.”

Digamos finalmente que la clase proletaria es clase en tal medida, que ya no es clase. Una clase es una agrupación de hombres que retienen en una división fatal una parte del ser del hombre dividido. El proletario no le retiene nada al hombre. Por lo tanto, la agrupación de los proletarios ha dejado de ser una clase en el sentido corriente de la palabra, aunque frente a los burgueses no pueda presentarse como otra cosa más que como una clase. “Toda sociedad repasaba hasta aquí, como ya hemos visto-dice Marx-, en la oposición entre clases dominantes y dominadas. Pero para poder oprimir a una clase hay que asegurarle a esta clase ciertas condiciones en el interior de las cuales pueda por la menos continuar su existencia de esclava.” El señor feudal de la Edad Media siempre se ha cuidado de asegurar a su siervo una existencia que le permitiese servir. Por el contrario, toda ha cambiado desde que el capitalismo ha hecho su aparición: gobernado en su destino por un movimiento ciego e irresistible, no puede sino quitarle al obrero las condiciones mismas de su existencia, que, sin embargo, son las condiciones de su explotación provechosa. El dragón se muerde la cola. “En lugar de elevarse con el progreso de la industria, el obrero moderno se hunde cada vez más por debajo de las “condiciones” de su propia clase. Pasa a ser el miserable, y el pauperismo se desarrolla aún más rápidamente que la población y la riqueza.” El capitalista tiende a la supresión del proletariado, y por lo tanto tiende a la supresión de su propio reino: en cuanto instrumenta privilegiado de esta ruina del capitalismo, producida por su propio aniquilamiento humano, es como el proletario juega un papel excepcional en la historia. “Claramente se echa de ver, pues-dice Marx-, que la burguesía es incapaz de seguir siendo por más tiempo la clase dominante de la sociedad, ni de imponer a la sociedad las leyes reguladoras de las condiciones de existencia de su propia clase. La burguesía es incapaz de dominar, porque es incapaz de asegurar a su esclava la existencia, incluso en el seno de su esclavitud, porque está obligada a hacerle caer a un estado en que sea ella quien tenga que alimentarle, en lugar de ser alimentada por él. La sociedad ya no puede vivir al compás de la burguesía, lo cual quiere decir que la vida de la burguesía ya no es compatible con la sociedad.”

La burguesía se come el terreno a sí misma. De tal modo; que en la pareja burguesía-proletariado, a pesar del carácter correlativo de los dos términos, hay uno que le lleva ventaja al otro. El proletariado es la clase victoriosa a través de su propio aniquilamiento. La burguesía no sólo engendra al proletariado como contrario suyo, sino que “produce a sus propios enterradores. Su caída y la victoria del proletariado son tan inevitables una como otra.”

IV. LA LUCHA DE CLASES

Al describir las dos clases privilegiadas de la historia social moderna, y al demostrar el carácter excepcional del privilegio de una de estas clases, el proletariado, no sólo hemos descrito la alienación social en cuanto división del ser social del hombre entre grupos de hombres diferentes. Hemos descrito en realidad la lucha social: las clases no solamente son diferentes, sino que están opuestas, son radicalmente hostiles. Su esencia es la lucha por la abolición de la clase opuesta.

Marx generaliza esta comprobación, y proclama en el Manifiesto comunista: “La historia de toda sociedad pasada es la historia de luchas de clases.” Tenemos aquí un principio de explicación de la historia que ocupará un lugar en el conjunto del materialismo histórico.

No quiere esto decir que la lucha de clases sea la estructura constitutiva de la humanidad, ya que Marx prevé de antemano su supresión y que, por otra parte, aunque con poca claridad, admite la existencia de una sociedad sin clases en la aurora de la humanidad. Incluso dentro de esta generalización, no nos salimos del análisis histórico y concreto que Marx toma por ley, ya desde el análisis de la alienación religiosa y filosófica.

Toda la historia pasada que Marx puede abarcar con una mirada, está marcada por el azote de la hostilidad entre los grupos sociales: “Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, maestro artesano y oficial; en una palabra, opresores y oprimidos, estuvieron en oposición constante unos contra otros y trabaron una lucha sin descanso, unas veces disimulada, otras abierta, que en todos los casos se acababa con una transformación revolucionaria de la sociedad entera, o con la destrucción común de las clases que luchaban.” Pero lo que demuestra palpablemente que todo este pasado está visto en función del presente histórico al que Marx se refiere, es que la ley de la lucha de clases ha hallado en lo sucesivo una expansión paroxística. La lucha de clases ha pasado a ser, más que nunca, una lucha a muerte. Y sobre todo, en la coyuntura social de la historia del capitalismo, ya no es verosímil que el desenlace del duelo sea “la destrucción común de las clases presentes”.

Así, pues, el mal descubierto en el hombre al nivel de su existencia política tiene sus raíces en la división social del trabajo, en la lucha de clases. La lucidez del análisis regresivo de Marx le obliga a insistir en la alienación social, causa de la alienación política. Es porque las clases son irreduciblemente hostiles e inconciliadas, por lo que los hombres postulan ese vano remedio - peor que el mal, y más ilusorio- que es la conciliación de las oposiciones sociales en el Estado. Esa conciliación no se intentaba sino sin tener en cuenta la realidad de las propias clases. Por lo menos en los dichos, se afirmaba que no existían más que ciudadanos iguales en derechos, y en modo alguna miembros de clases diferentes, diversos por todos los rasgos de su existencia. Marx restablece la verdadera realidad: la realidad de la alienación social.

Pero si el remedio de la ilusión burguesa, que postula la armonía de la sociedad, y cree verla realizada en una esfera de ciudadanos-individuos, se le ha evidenciado ya a Marx como desprovisto de toda eficacia, ¿qué ocurre con los remedios que proponen los socialistas? En efecto, éstos se libran a veces de la ilusión política, y pretenden resolver el problema social al nivel de las oposiciones sociales, o sea en la esfera de la sociedad civil. ¿Se pueden tener esperanzas de encontrar en sus tentativas “sociales” el remedio a los males sociales?

En el punto en que Marx nos ha conducido, ya no hay más que dos soluciones posibles: a reconocer que las soluciones de los “socialistas” son la verdadera

reconciliación del hombre alienado, o comprobar que esas soluciones son vanas, y proceden de la alienación social misma, de la que no son sino el reflejo ideológico. En esta segunda hipótesis, habrá que seguir indagando y buscar la raíz de la alienación social. Si fuese imposible descubrir esa raíz, habría que resignarse.

V.-LOS FALSOS SOCIALISMOS

Puesto que el sistema de Marx se presenta también como un socialismo, precisemos que las doctrinas que Marx se propone analizar ahora son exclusivamente los sistemas socialistas que aparecieron- y a veces conocieron la gloria- antes de 1848 aproximadamente. Marx ha estado en contacto en su vida militante con los hombres que encarnaban a estos movimientos. Frecuentemente ha tenido que romper con ellos para garantizar la pureza de su propia doctrina y para conservar el rigor de su análisis. Hasta el final de su vida, en los debates internos de la Internacional, aún se enfrentará con las más diversas corrientes del socialismo que no vienen a confluir en el río del comunismo marxista. Pero una vez redactado el Manifiesto comunista, la postura de Marx es definitiva. La crítica de los sistemas socialistas o comunistas “no científicos”, ya la ha dado por terminada. Para observar su trayectoria y la demostración que hace de la vanidad de esos sistemas, basta con ver cómo se ha situado Marx respecto a ellos hacia 1848.

Esta tarea crítica ocupa un lugar importante en la actividad de Marx. Habría que relatar sus altercados con Proudhon, y las fuertes críticas contenidas en la Miseria de la Filosofía. Igualmente habría que tener en cuenta las burlas dirigidas al socialismo “de la beneficencia”, a las fanfarronadas románticas de los burgueses franceses que Marx conocía a través, de los Misterios de París, de Eugenio Sue; habría que hablar de Clemencia d'Hurville, la benefactora; habría que ayudar a Marx a perseguir al petimetre parisino que declara a su dama: “¡Ay señora! No basta con haber bailado a beneficio de esos pobres polacos... Seamos ahora filántropos hasta el fin..., vamos a cenar ahora a beneficio de los pobres.” La Sagrada Familia está henchida del trabajo de desmistificación de esas mezquindades amaneradas.

Pero la clave de la postura de Marx con respecto a los diversos socialismos está en la clasificación que ha propuesto al final del Manifiesto. El principio de esta clasificación refleja el progreso de la conciencia que la clase proletaria va cobrando de sí misma y de su condición: mientras se sigue ilusionando, engendra teorías socialistas que son traiciones, conscientes o inconscientes.

Algunas de las primeras formas del socialismo le parecen francamente reaccionarias a Marx. En ese grupo están a la vez un socialismo “feudal” y un socialismo “pequeño burgués”; pero el “verdadero socialismo”, esa doctrina sentimental alemana, no es aún sino una forma derivada del socialismo reaccionario.

El socialismo “feudal”, evidentemente, no es un socialismo en el sentido moderno del término. Pero sí es un sistema doctrinal, o un conjunto de

actitudes que tendían a la supresión de la división social. Hay que recordar que en Francia, hacia 1830, una parte de la aristocracia ultra se había preocupado de la cuestión social y de la miseria de las obreras, mucho antes de que hubiesen aparecido los partidos de izquierdas obreras, y en una época en que la burguesía orleanista se preocupaba muy poco de los intereses de la clase a la cual oprimía.

¿Qué proponían esas aristócratas y sus amigos? ¡La abolición de esa sociedad burguesa moderna que entrañaba las calamidades sociales acaecidas desde la Revolución francesa, singularmente contemporánea de la revolución industrial del capitalismo! Y aunque esta actitud de añoranza del pasado pre-revolucionario y pre-burgués no constituya en sí un socialismo, a pesar de su hostilidad a las prerrogativas nuevas de la burguesía, pasa a ser un socialismo cuando los aristócratas han llegado a convencer a cierto número de obreros.

Pero ¿qué valor tiene este retorno al pasado? Marx denuncia en esa visión mística una ceguera en cuanto a los orígenes del estado social moderno. Porque la alienación social presente, aunque no sea eterna, tiene, sin embargo, sus raíces en una historia lejana. Deriva de una alienación más antigua que la Revolución, porque es la rebelión contra la opresión feudal la que en su tiempo acarrió la constitución de la burguesía en las ciudades de la Edad Media. El retorno al pasado feudal no llegaría, por lo tanto, a provocar el fin de la alienación social, sino solamente el retorno a sus orígenes, y la inútil repetición del desarrollo de las fases de la alienación social. Los “feudales” y los socialistas “feudales” se olvidan de que el arden feudal origina el orden social moderno; por consiguiente, se agotan en vana al atacarle para frenar el movimiento de la historia: “Cuando los feudales demuestran que su modo de explotación no se parecía a la explotación burguesa, se olvidan sencillamente de que su explotación tenía lugar en condiciones y circunstancias completamente diferentes, y hay rebasadas. Cuando demuestran que en su régimen no existía el proletariado moderno, se olvidan sencillamente de que la burguesía moderna fue precisamente un retoño necesario de su orden social.”

Es evidente, por lo tanto, que estas actitudes no intentan la supresión de la alienación social, sino solamente la sustitución de las formas actuales de la alienación por formas pasadas, de las que se beneficiaba la aristocracia. Los socialistas “feudales” no se interesan por el proletariado en sí, sino solamente porque coinciden provisionalmente con las proletarias en una voluntad común de hacer frente a la burguesía. Alianza accidental que no tiene alcance profundo. En realidad, el proletariado, una vez que ha cobrado conciencia de lo que significa, no podrá sino hacer que salten los restos del dominio feudal al mismo tiempo que hará que salte el dominio burgués. Los aristócratas se dan ya cuenta de ello, y por eso es por lo que intentan aliarse con el proletariado: de hecho, intentan quitarle la intención revolucionaria que apunta hacia ellos sin duda posible: “La que reprochan a la burguesía, es más el que engendre un proletariado revolucionario, que no el que engendre un proletariado a secas.” Por lo tanto, muy pronto se echará de ver que los intereses de las aristócratas y las del proletariado no pueden coincidir, y que el socialismo feudal no es la verdadera conciliación que la existencia del proletariado obliga a buscar.

Los “ultra” eran en su mayoría creyentes, cristianos. Por lo tanto, no es de extrañar que Marx denuncie también un socialismo clerical que proliferara a la sombra del socialismo feudal. En él se les predica a los obreros la resignación, y se intenta arrancarlas de las garras del Estado burgués moderno; y para ello se dispone de anatemas contra el dinero, que alcanzan a la vez a los burgueses y a los proletarios: “Es harto cómoda -dice Marx- el dar al ascetismo cristiano. Un color socialista. ¿No se ha levantado también el cristianismo contra la propiedad privada, contra el matrimonio, contra el Estado? ¿No ha predicado en su lugar la caridad y la mendicidad, el celibato y la mortificación de la carne, la vida monástica y la Iglesia? El socialismo sagrada (heilige) no es más que el agua bendita con la que el sacerdote consagra el rencor del aristócrata”.

El socialismo feudal es una tentativa para ligar el proletariado a la clase dominante que más claramente pertenece al pasado. Por esto es por lo que es reaccionario. Pero antes de engendrar a la gran burguesía capitalista e industrial, el feudalismo había engendrado a la pequeña burguesía medieval, clase dominante en su tiempo, antes de la aparición de las capitales de la industria. Esta pequeña burguesía artesana y campesina ha perdido desde mucho tiempo antes su poder, pero subsiste y organiza su defensa contra la burguesía moderna. ¿No buscará igualmente la alianza con el mundo, obrero, proponiendo con este fin una solución de la cuestión social mediante la vuelta a un régimen económico pequeño-burgués? Esa es justamente la esencia del «socialismo pequeño-burgués», muy poco menos reaccionaria, en opinión de Marx, que el socialismo feudal. Una vez más, en este nivel, la clase proletaria no ha cobrado plenamente conciencia de lo que es, y continúa identificándose con lo que no es. Transferencia ilusoria que parece ofrecer durante un tiempo la solución del malestar de la sociedad dividida. Aquí es donde debe situarse, según Marx a la persona y a la obra de Sismondi.

Mientras que a los aristócratas “ultras” se les escapaban las condiciones económicas de la alienación social, los socialistas pequeño-burgueses ponen al desnudo las “hipócritas apologías de los economistas.” Esbozan una tarea crítica, que no les parecía necesaria a los feudales imbuidos de prejuicios: que les sirvieran de ciencia. Pero ¿qué propone Sismondi? Tampoco él tiene más perspectiva que un retorno al pasado, un retorno a las antiguas condiciones del régimen de propiedad; a antiguos modos de producción y de intercambio. Trata de hacer que revivan los artesanos y los campesinos libres de la Edad Media, el sistema gremial para la actividad manufacturera, y el sistema patriarcal para la agricultura. Vana esperanza según Marx, ya que eso es querer sustituir desde luego eficazmente una forma presente de la alienación social por una forma pasada, en la cual la lucha de clases oponía al maestro y a sus oficiales.

Tanto en el caso del socialismo feudal como en el caso del socialismo pequeño-burgués, hay una dislocación entre la situación del proletariado y las utopías arcaicas con las que aún es posible arrullar la conciencia. El “verdadero socialismo”, variedad particular de Alemania, corresponde a otro tipo de dislocación. Los escritos de los socialistas y de los comunistas franceses han penetrado en Alemania en una época en que la burguesía empezaba apenas a sacudir el yugo feudal. En cuanto al proletariado, estaba en pañales. Las ideas

socialistas, desarraigadas de su terrena normal de crecimiento, proliferaron entonces en forma de especulaciones teóricas y sentimentales sobre la “verdadera” saciedad y sobre la “verdadera” naturaleza de la humanidad. De ello salió un socialismo totalmente descarnado, basado en postuladas de la conciencia práctica y moral, que carecía de base real en las condiciones sociológicas del país. Así, pues, según Marx, las reivindicaciones concretas de los hambres de la Revolución francesa se han traducido en Alemania en reivindicaciones de la mera “razón práctica”: “Ya se sabe-escribe-que los monjes sobrecargaran con una insípida hagiografía católica los manuscritos en donde estaban consignadas las obras clásicas del paganismo antiguo. Los literatas alemanes procedieron en sentido inverso con la literatura profana francesa. Escribieron sus absurdos filosóficos en el dorso del original francés. Par ejemplo, en el dorso de la crítica francesa del régimen monetaria, escribieran: “alienación de la naturaleza humanan; y al dorso de la crítica francesa del Estado burgués, escribieron: “supresión de la supremacía de la universalidad abstracta”, etc. “Entonces pulularon los sistemas: “filosofía de la acción”, “verdadera socialismo”, “ciencia alemana del socialismo”, “justificación filosófica del socialismo”. He aquí adónde podían llegar las ideas socialistas, fuera del única contexto en el que estaban en su sitio. ¿Qué resultaría de esta anticipación “filosófica” e intelectual el día en que el problema social se plantease efectivamente en Alemania? Anatemas contra toda lo que pudiese entrañar un progreso, y nada más. Una protesta vana que no había de impedir el ascenso de la burguesía, que beneficiaría durante un tiempo a la aristocracia, pera que perjudicaría al proletariado ascendente. Cuando la burguesía alemana comenzó efectivamente a luchar contra el feudalismo absolutista, el “verdadero socialismo” se puso a lanzar, a guisa de reivindicaciones socialistas, “los anatemas tradicionales contra. el liberalismo, contra el Estado representativo, contra la competencia burguesa, la libertad burguesa de prensa, el derecho burgués, la libertad y la igualdad burguesas, y a predicar a la masa del pueblo que no tenía nada que ganar, sino que la perdería todo, en ese movimiento burgués”.

El error residía aquí en la anticipación y no en el retraso. Pero era tan peligrosa el aplicar a la etapa del nacimiento de la burguesía crítica que no eran válidas más que en su decadencia, como el proponer una solución de los males engendradas por la burguesía capitalista mediante un retorno a las condiciones pre-capitalistas. En efecto, era necesario primero que la burguesía adquiriese sus derechos, y en particular “la constitución política adecuada”, antes que el proletariado pudiese soñar con levantarse contra esa burguesía.

La consecuencia de este error fue que el “verdadero socialismo”, el de Karl Grün en Alemania, sirvió a los gobiernos absolutos, que vieron en sus declaraciones pomposas un “espantajo soñado contra la burguesía ascendente que comenzaba a enseñar los dientes.” Al mismo tiempo, la pequeña burguesía alemana, amenazada por la “concentración del capital” y par el “ascenso de un proletariado revolucionario”, sacó también provecho del “verdadero socialismo” para contrarrestar la ascensión del capitalismo industrial y, por consiguiente, la del verdadero proletariado. Finalmente, el “verdadero socialismo” se hizo nacionalista en manos de los pequeños burgueses, ya que la ideología nacionalista servía de derivativo a las exigencias de la nueva burguesía

industrial. Entonces se proclamó que la "nación alemana era la nación normal", y se la bautizó socialista para chasquear a las que no querían nada con tal nación.

Dislocación histórica fatal, fatal a Alemania, fatal a la burguesía y al proletariado, ese falso socialismo es el retrato de esa Alemania cuyo carácter anacrónico había denunciado Marx en la Introducción a la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel: "Salvo raras excepciones, todo lo que circula en Alemania como pretendidos escritos socialistas o comunistas, entra en el marco de esa literatura sucia y repugnante."

El socialismo feudal y clerical, el socialismo pequeño-burgués, el socialismo "verdadero", son otras tantas tentativas para confundir al proletariado con otras clases sociales cuyo dominio ya había suprimido la historia. Pero así como ya no se deja engatusar por esos mitos reaccionarios, aún sigue siendo posible que le engañe la burguesía, la clase dominante de la época. La burguesía es el verdadero enemigo del proletariado, pero el proletariado puede imaginar durante algún tiempo que va a encontrar en el orden burgués recién reorganizado, en los ideales burgueses apenas deformados, las bases de una conciliación de las clases hostiles, de una solución de la alienación social. Esta vez, el pseudo-socialismo no se orienta ya hacia un retorno al pasado, sino que se orientará hacia la conservación del presente.

Este presente, que parece oportuno mantener y conservar en lo esencial, lleva en sí taras evidentes. Pero basta con suprimir las taras demasiado aparentes para que la sociedad burguesa sea la conciliación social suprema. El movimiento procede de la burguesía, igual que antes procedía de los aristócratas o de los pequeños burgueses; pero, igual que antes, cierto número de proletarios se dejan convencer. Proudhon, con su Filosofía de la miseria, es el representante y el cómplice más eminente de esa tentativa, que Marx describe así: "Una parte de la burguesía desea remediar el malestar social, con el fin de asegurar la existencia de la sociedad burguesa. Y he aquí a todo el ejército que enrola esta burguesía: "los economistas, los filántropos, los humanitarios, todos los que se ocupan de mejorar el destino de las clases obreras, de organizar la beneficencia, de crear sociedades protectoras de animales, de fundar sociedades de templanza; en una palabra, toda la variedad de los reformadores de salón".

El error reside en querer mantener el presente, sin darse cuenta de que ese presente ha "estallado" ya y está henchida de todo un porvenir que le rebasa. Se cierran los ojos ante el porvenir en nombre del presente, igual que otros cerraban los ojos ante el presente en nombre del porvenir (los "verdaderos" - socialistas) o en nombre del pasado (los socialistas feudales y pequeños-burgueses). En una palabra, que "los socialistas burgueses desean las condiciones de existencia de la sociedad moderna, sin las luchas y las amenazas que necesariamente se derivan de ellas. Desean la sociedad actual después de la eliminación de los elementos que la revolucionan y la disgregan. Desean la burguesa sin el proletariado."

Los medios que se ponen en juego son esencialmente de dos clases. Los primeros son los más pueriles, pero responden bien al optimismo de la burguesía y a su fe en su destino: se pide al proletariado que acepte la situación presente, y se intenta convencerle de que éste es el mejor de los mundos posibles. De este modo, las tareas del presente quedan suprimidas mediante la mera resignación.

Los otros medios son “más prácticos”. Se intenta demostrar al proletariado que la revolución es vana, si no va precedida de una transformación de las condiciones materiales de su existencia; es decir, en realidad, de unas reformas que no cambian nada esencial en su situación: “Por cambio de las condiciones materiales de la existencia, este socialismo no entiende en absoluto la abolición de las condiciones burguesas de la producción, abolición que no es posible sino mediante la vía revolucionaria, sino reformas administrativas que se llevan a cabo dentro de las condiciones de producción, y que por lo tanto no modifican en nada la relación del capital con el trabajo asalariado, sino que, en el mejor de los casos, disminuyen para la burguesía los gastos de gobierno y simplifican el presupuesto del Estado.

La peor de las formas de este socialismo es la que aparece cuando, al no pensar ya en actuar, se contenta uno con hablar de las reformas necesarias: “El socialismo de la burguesía consiste precisamente en afirmar que los burgueses son burgueses, en interés de la clase obrera.”

Todas estas formas de socialismo burgués quieren hacer que desaparezcan las taras de una sociedad, a la que por otra parte ellas consideran como la única posible y la más natural. Ni siquiera Proudhon, en opinión de Marx, se libra de este conservadurismo profundo. Ya en la Sagrada Familia (en la que no trata aún a Proudhon con dureza), hace notar que, aunque Proudhon ha visto debidamente lo que es la alienación del proletariado, la alienación del “no-tener” (Nichtaben), sin embargo ha confiado en que esta alienación se suprimiría en la misma línea de lo que ha causado esta alienación; es decir, mediante el desarrollo de la posesión (que debe sustituir a la forma particular y viciada de posesión que es la propiedad capitalista). La propiedad sin sus taras, “sin el robo”, decía Proudhon. La burguesía sin los proletarios, dice Marx burlándose de él. “Proudhon quiere suprimir el no-tener y la manera antigua de tener: lo cual quiere decir idénticamente que quiere suprimir (aufheben) la alienación práctica que afecta a la relación del hombre con su esencia objetiva, o que quiere suprimir la expresión económica de la alienación subjetiva (Selbstentfremdung) del hombre. Pero su crítica de la economía política no ha podido librarse de los supuestos de la economía política, y, por lo tanto, sigue concibiendo la reapropiación del mundo objetivo bajo la forma de la “posesión (Besitz). En otros términos, -que el socialismo que quiere dar a todos una participación en la propiedad privada, y extender a todos los hombres, incluso los proletarios, las categorías de la posesión y del tener, conduce en realidad o por lo menos en idea a hacer de todos los hombres unos burgueses. Pero la reintegración en el mundo del “tener” no, es una solución al malestar social; no es una solución que entrañe la supresión de la condición proletaria, porque es justamente el “tener”, tomado como modo de existencia humana, lo que

engendra la alienación social, la división de la sociedad en clases radicalmente hostiles al proletariado.

Ese socialismo burgués tiene su lugar señalado en el desarrollo del proletariado, durante todo el período en el cual no ha cobrada aún una conciencia neta de su originalidad y de su diferencia con respecto a la clase burguesa. Luego viene un tiempo en que el proletariado llega a esa madurez, al menos en cuanto a su conciencia. Entonces es cuando surge un nuevo socialismo, más realista en apariencia. Y sin embargo, éste es el constituido por las doctrinas que Marx denomina socialismos y comunismos utópicos o puramente críticos.

Este es el caso del socialismo francés e inglés, con la excepción de Proudhon, a quien Marx tiene más bien por un representante del socialismo burgués. Sin duda, Marx pone aparte de esta clase de socialistas a los primeros revolucionarios sociales franceses, como Babeuf, que se habían aliado á las burgueses durante la Revolución de 1789 para hacer valer los intereses del proletariado, aprovechando el derrocamiento del feudalismo, pero que no podían sino fracasar, puesto que las condiciones materiales de la emancipación proletaria no podían aparecer más que tras una madurez previa de la burguesía. Ese primer comunismo se resolvía en una especie de ascetismo universal y en un igualitarismo tosco; después de todo, tenía un carácter reaccionario. Otro resultado tuvieron, al menos en sus orígenes, las tentativas de Owen, Saint-Simon, Fourier.

Estos hombres captan ya con toda claridad el antagonismo entre las clases; cobran una conciencia neta de los elementos disolventes de la sociedad burguesa. Marx sabe, desde luego, cuánto debe a estos hombres y a los proletarios comunistas parisinos en cuanto a su propia evolución intelectual.

Pero la conciencia no lo es todo. De hecho, este socialismo que reposa únicamente sobre la conciencia de los antagonismos sociales, sufre aún una dislocación entre este hecho de cobrar conciencia y las condiciones materiales históricas de la disolución del capitalismo. ¿Qué otra cosa podrá ser sino la proyección sobre toda la sociedad de las condiciones de vida y las ideales del proletariado?

Las condiciones materiales de la emancipación del proletariado no están reunidas, de hecho. Aunque el proletariado ya esté pensado, y pensado a escala de la sociedad entera, aún no tiene su acción autónoma en la historia (*geschichtliche Selbsttätigkeit*). Tampoco se da el movimiento político adecuado a la conciencia proletaria. ¿Qué harán, pues, los que postulan a ese nivel una supresión de la alienación social? Pondrán en pie teorías de la sociedad basadas en la conciencia proletaria, intentarán construir una "ciencia social" objetiva, y descubrir las leyes sociales aptas para crear artificialmente (desde el exterior) las condiciones de la emancipación efectiva del proletariado. En resumen, que la historia real (el único medio de la desalienación efectiva) se sustituye por invenciones sociales, por sistemas abstractas de organización de la sociedad. De esto es de lo que se ocupan los sansimonianos, los fourieristas, los falansterianos: "Ellos quieren-dice Marx-que el lugar de la

actividad social efectiva lo ocupe su actividad de invención personal; que el lugar de las condiciones históricas de la emancipación lo ocupen las condiciones salidas de su fantasía; que el lugar de la organización progresiva del proletariado en clase lo ocupe una organización social imaginada por ellos con este fin. La historia universal se disuelve así, para ellos, en propaganda y en aplicación de sus planes sociales.”

En todos esos sistemas, la tentación de hacer que el proletariado vuelva a la condición de la burguesía ha desaparecido, pero ha sido sustituida por la tentación de considerar al proletariado como norma universal que permita la invención de un principio de organización de toda la sociedad. Lo cual es evadirse del problema que hay que resolver. En lugar de partir de la realidad de las clases y de la oposición entre las clases; en lugar de considerar al proletariado como una clase, se le considera de lleno como si fuese la sociedad entera, mediante una simple transposición sistemática e imaginaria. Los socialistas utópicos han cobrado conciencia de la condición proletaria, pero aún no la han cobrado de la lucha de clases, ni del proletariado en cuanto clase suya; por consiguiente, piensan poder obrar de golpe por el bien de toda la sociedad y de todos sus miembros.

Su único recurso, en estas condiciones, es depositar su confianza en la buena voluntad de todos y hacerles que comprendan el ideal propuesto. Se contentan con esta actividad propagandista, renuncian a la acción política y revolucionaria; predicen las “vías pacíficas” que conducen a su socialismo, y cuentan con la “fuerza del ejemplo”.

La crítica que efectúan es justa cuando denuncian el antagonismo entre la ciudad y el campo, y cuando analizan la situación del trabajador asalariado. Pero sigue siendo utópica, porque no encuentra punto alguno de aplicación directa en las condiciones reales.

Esta impotencia está basada en infidelidad a la realidad efectiva de su clase. Por consiguiente, el socialismo utópico siempre corre el riesgo de hacerse reaccionaria, igualmente, cuando se le presente la ocasión. ¿Qué ocurre, en efecto, cuando la lucha de clases se declara verdaderamente? Los discípulos de los maestros del pensamiento socialista utópico se contentan “con conservar las viejas ideas de sus maestros, frente al desarrollo histórico del proletariado. Consecuentes consigo mismos, se esfuerzan en paliar de nuevo la lucha de clases y en conciliar los antagonismos, en lugar de reconocerlos con toda su profundidad.”

Los socialistas o comunistas utópicos son los antepasados de todos los “reformistas” y de todos los reformadores sociales que el comunismo encontrará en cada hito de su historia. Afincados en la clase proletaria, todos esos hombres creen poder suprimir el aislamiento de su clase negando pura y simplemente la particularidad de esa clase, e intentando con esfuerzos inútiles una organización ideal de la sociedad. La cual, equivale a intentar una conciliación de la alienación social sin tomar como punto de partida esa alienación misma, o no tomándola como punto de partida más que para abandonarla inmediatamente después. Solución abstracta, ideológica, sin

relación con la realidad. ¿Cómo pueden haber llegado ahí hombres socialistas? Porque sólo su conciencia de proletarios había llegado a sazón, mientras que las condiciones reales aún no estaban maduras. Es esta dislocación la que ocasiona la aparición de esta última forma de pseudo-socialismo en el cuadro en que Marx ha situado ya al socialismo feudal y al clerical, al socialismo pequeño-burgués y al socialismo burgués.

La conclusión que se impone para el marxista es la de que no hay solución a la alienación social ni en el retorno a cualquiera de las formas de la sociedad pasada, ni en la conservación y la generalización del modo de existencia de la sociedad burguesa presente, ni en una negación abstracta de la lucha y de la realidad presentes de las clases, ni, finalmente, en una transposición ideal de los valores del proletariado. Así queda comprobado que no hay solución posible de la alienación social al nivel de la realidad social en su sentido estricto. El ser social del hombre parece irremediabilmente dividido. Y los falsos socialismos no son sino evasiones para escaparse de esta dura realidad.

VI. EL FUNDAMENTO DE LA ALIENACIÓN SOCIAL

Ya no le queda a Marx más que escoger entre dos soluciones: o resignarse y admitir la solución pesimista de una lucha de clases que continúa eternamente a través de la historia, o descubrir la raíz de la alienación en un elemento de la realidad humana que aún se ha escapado al análisis.

La descripción de la oposición presente entre la burguesía y el proletariado, y la de los caracteres específicos del proletariado, ofrecía ya la respuesta a este dilema. La solución pesimista la rechaza francamente: la lucha de clases tiene un fin, y conduce a una victoria definitiva y a un estado de serenidad en la vida social del hombre. Pero esta respuesta no tiene aún fundamento. ¿Cómo llega Marx a dárselo?

El ser social del hombre está ciertamente dividido, pero el hombre parece buscar sin tregua una reconstitución de su unidad esencial. Todos los sistemas doctrinales vislumbrados, el sistema optimista de los “economistas” de la burguesía, así como los falsos socialismos, indican la presencia en el hombre de un apetito incoercible de conciliación de su ser dividido. Las conciliaciones intentadas hasta ahora son vanas e ilusorias, ya que se - elaboran únicamente en el plano de la conciencia, y resultan de postulados. Pero es imposible renunciar, aun cuando se haya criticado lúcidamente las ilusiones.

Y ya se ha echado de ver que el terreno en el que surgen las clases sociales opuestas, es la vida económica. Los grupos sociales se oponen con motivo de situaciones determinadas en que se pone a sus miembros en la vida económica, y por razón de su posición en las “relaciones de producción”. Por lo tanto, hay que preguntarse si no habrá un vicio en esas relaciones de producción, y si no será posible, suprimiendo ese vicio, suprimir sus consecuencias en el plano de la vida social en sentido estricto. Tal es la tarea que queda por cumplir: la crítica de la alienación económica. Esta es la tarea a

la que, desde luego, Marx ha consagrado la mayor parte de los años de su vida.

Hemos presentado con la máxima coherencia el razonamiento que conduce a Marx a esta última pregunta. Aun concluyendo ahora con él, y aceptando seguirle en su última encuesta, sin embargo, no debemos ocultar que subsisten ciertas dificultades, a las cuales Marx no ha aportado solución. En primer lugar, si la historia entera (y no sólo la de un pasado estrechamente limitado) es la historia de la lucha de clases, habrá que preguntarse si la lucha de clases (en una forma o en otra) no será un factor constitutivo de la historia humana. Y si la lucha de clases es, pues, constitutiva de la historia humana, se puede uno preguntar ya si la supresión de ese elemento no suprimirá al mismo tiempo la condición misma de esa historia y el principio-a los principios-de su movimiento. Tal es la primera incertidumbre que asalta al lector de Marx.

La misma dificultad vuelve a surgir, con otra forma, en lo tocante a la definición de las clases sociales. Es un punta que la sociología moderna no ha podido aún poner completa mente en claro. Por lo menos, parece ser posible afirmar que la definición de Marx es estrecha e insuficiente. ¿Está bien definida una clase solamente por la posición de tales a cuales hombres en las relaciones de producción, está plenamente determinada par la ventaja o la desventaja económica? Parece ser cierto que toda clase dominante se combina con una ventaja económica, tanto en la antigüedad coma en los tiempos modernos. Pero ¿se da siempre entre los dos elementos una relación de causa a efecto? Hay luchas de razas-no hablemos de las luchas religiosas, que los marxistas consideran fácilmente como secundarias o derivadas-que se consolidan ulteriormente, pero sólo después de cierto tiempo, en forma de luchas de clases. Y ése no es sino un ejemplo entre mil, sobre todo si se habla de las civilizaciones pre-capitalistas.

Pero en el propio seno de la sociedad capitalista, ¿es posible admitir sin reservas el esquema dualista burguesía-proletariado? Si echamos una mirada a la estructura social de Francia, de Inglaterra, de los Estados Unidos, de Alemania, del Japón (para no nombrar más que a Estados considerados corrientemente como capitalistas), veremos que hay grupos sociales que se escapan a la clasificación dualista. Las clases medias, infinitamente diferenciadas en sí, parecen constituir un bloque que los acontecimientos políticos del siglo XX no permiten asimilar ni a la burguesía ni al proletariado. ¿Puede decirse, sin más, que la burguesía utiliza de todas modas para sus fines a las clases medias? No es evidente en período de fascismo. ¿No habrá que ir más lejos, y comprobar que en Francia, por ejemplo, país de estructura conservadora por excelencia, las clases medias (en plural) son los grupos efectivamente dominantes?

Un análisis sociológico detallado, confrontado con criterios seguros, es lo que debería servir para apoyar dicha observación. Pero lo que ya poseemos, y lo que por otra parte sabemos sobre la estructura social actual de la Unión Soviética, nos invita a mirar en perspectiva la sencillez del esquema marxista, y a poner en duda la validez de la reducción que le lleva del análisis de la lucha

social a la alienación económica, considerada como fundamento de la división de la sociedad.

Inversamente, a nadie se le esconde que en la época capitalista por lo menos, los factores económicos han tenido una influencia decisiva en la formación de las clases. Y ello, a pesar de todas las dificultades que no hay que perder de vista, nos obliga a tomar en serio la crítica emprendida por Marx en lo tocante a las “relaciones de producción capitalistas”, y a continuar con él la búsqueda de los factores de disociación de la comunidad humana, hasta en el secreto de la producción económica cotidiana.

CAPITULO III

LA ALIENACION ECONOMICA: CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA

TESIS MARXISTAS

Sobre el trabajo alienado.

1. En el capitalismo, el trabajador está alienado para con su producto, para con la naturaleza, para con su trabajo y para con el otro hombre, a sea can la sociedad.
2. El no-trabajador sufre una alienación rigurosamente complementaria de la precedente. Pero lo que en el trabajador es pérdida efectiva de sí mismo en el acto mismo de la producción, es en este casa un pérdida de sí teórica por ausencia de contacto can el acta de producción, que es el único que humaniza.

Sobre la crítica de la economía política.

3. La alienación del trabajo es ignorado par las economistas clásicas. Su ciencia no es más que una ideología que sirve para justificar una situación inhumana, cuyo carácter natural e inmutable afirma con optimismo. Para denunciar la alienación real en el acto de producción capitalista hay que criticar también la economía política.

Sobre la crítica de la economía política y la estructura del capital.

4. Los economistas clásicos no se equivocan en el nivel de conocimiento en que se sitúan. Pero su ciencia es relativa: por una parte, relativa a una situación de alienación esencial, que ellos no disciernen; por otra parte, relativa a un sistema económico particular que juzgan de manera estática, sin darse cuenta de las leyes de su desarrollo.
5. Frente a los economistas, que no ven más que la superficie de los fenómenos, es posible:
 - a) demostrar lo que ocurre en el fondo, a sea en el proceso de producción capitalista (libro I del Capital, teoría de la alienación capitalista, explotación del trabajador y acumulación del capital);
 - b) denunciar las ilusiones de los economistas y del mundo burgués, que no ven más que los fenómenos de la circulación de las mercancías y de la moneda (capital-mercancías, capital-dinero), sin darse cuenta de su relación con los fenómenos de la producción (libro II del Capital, teoría de la circulación, esencialmente crítica);

c) demostrar cómo actúan los fenómenos profundos sobre los fenómenos de superficie (monetarios) y engendran un desarrollo que es el destino histórico y la ruina del sistema capitalista entero (libro III del Capital, el proceso a movimiento de conjunto de la producción capitalista). Marx llega de este modo a lo concreto, como síntesis de los momentos particulares, que son los fenómenos inferiores (ya sean reales, pero no visibles, ya sean monetarios, pero no reales).

6. La teoría del valor plantea las condiciones de posibilidad de la alienación capitalista. Pero no hay una relación de causa a efecto entre la ley del valor que domina a la economía mercantil y las formas de la producción capitalista propiamente dicha.

Sobre la teoría del valor.

7. Las mercancías tienen un valor de uso específico correspondiente a una necesidad humana específica. Tienen también un valor de intercambio, no específico.

8. El elemento común que diversas mercancías comprenden en cierta cantidad, es el trabajo abstracto.

9. Este elemento común, que se puede captar en el intercambio inmediato entre las mercancías, ya no se puede captar en el intercambio universal entre un número indefinido de mercancías: de ahí viene la ilusión que consiste en considerar al valor como algo que existe en sí, independientemente de los intercambios particulares, como algo casi natural.

10. El dinero es la forma más desarrollada del valor de intercambio; en realidad, no es diferente a él en nada; pero al no percibirse ya esta relación, los productores intercambistas hipostasian al dinero como algo natural, que tiene valor por sí misma.

Sobre la explotación y la acumulación capitalista.

11. El capitalista compra en el mercado la fuerza de trabajo del obrero a su valor (es decir, en equivalencia del quantum de trabajo necesario para la producción de sus medios de subsistencia y de reproducción).

12. Consume esta fuerza de trabajo, utilizándola, y de este modo obtiene una plusvalía, que resulta de la diferencia entre el trabajo necesario para producción de los medios de subsistencia y de reproducción del obrero (es decir, correspondiente al valor de la fuerza de trabajo) y el total del trabajo desarrollado. Es la plusvalía absoluta, apreciada por referencia a una jornada de trabajo normal.

13. Por encima de la plusvalía absoluta, el capitalista se esfuerza en obtener una plusvalía relativa, que resulta o de una disminución del valor de la fuerza de trabajo, o de una intensificación del trabajo.

14. La cooperación simple, la manufactura y la gran industria mecanizada tienen por objeto el permitir la extorsión de nuevas plusvalías relativas. Por lo tanto, la explotación de los obreros aumenta sin cesar.

15. Se da una contradicción entre las fuerzas de producción sociales traídas por el maquinismo y la división social del trabajo mantenida por el capitalismo industrial (primer germen de subversión del régimen capitalista).

16. Aunque el capitalista consuma enteramente la plusvalía, el capital pasa a ser muy pronta plusvalía capitalizada (caso de la reproducción simple).

17. Normalmente, el capitalista no consume toda la plusvalía: ésta se acumula, y el capital crece indefinidamente mediante la añadidura de plusvalías.

18. El predominio del capital constante sobre el capital variable, que se precisa poco a poco, motiva la pauperización y el paro obrero, la constitución de un ejército de reserva industrial, y una verdadera superpoblación relativa (segunda germen de subversión del régimen capitalista).

19. El proceso de acumulación de las plusvalías no puede, de todos modos, explicar la aparición del capital inicial. Esta no se explica sino por una violencia histórica que se llama acumulación primitiva: por consiguiente, no puede explicarse sólo mediante el determinismo de la economía. De este modo, parece ser que la alienación económica, en forma de mecanismo, no es la alienación más fundamental, ni siquiera en el mundo de la economía (esta última tesis señala una deficiencia de la teoría marxista).

Los diversos socialismos que han precedido al marxismo, igual que el liberalismo y la burguesía, se han vanagloriado todos de suprimir la lucha de clases y de restablecer la unidad de la sociedad dividida. Pero Marx comprueba la ineficacia de los medios empleados. La división social y la lucha de clases son demasiado radicales para que se las pueda borrar por medias que no analizan sus raíces, sino que sólo se ocupan de los síntomas.

En opinión de Marx, desde luego, los diversos socialismos “utópicos” ayudan inconscientemente a las clases sociales apostadas al proletariado. Al servir a una u otra clase de las que dominan a la sociedad, no pueden conducir a la supresión de las clases, ni aportar la reconciliación de toda la sociedad. La ilusión se mantiene mientras que el proletariado no ha cobrado conciencia de su originalidad y de su situación. En cuanto aparece el movimiento obrero con su verdadera naturaleza, los antiguos socialismos se hacen los defensores de capas sociales reaccionarias y traicionan a su propia causa.

Ante su importancia, ¿habrá que renunciar a toda reconciliación de la sociedad? Tal es la conclusión a que se llegaría si el análisis de Marx se parase en este punto. En efecto, Marx se ha prohibido a sí mismo toda vuelta atrás. Hegel podía proponer una solución a la división social recurriendo a una conciliación en la esfera de la existencia humana superior a la sociedad civil, en la comunidad política estatal. Marx ha denunciado la vanidad de esta solución,

y ha reconocido la insuficiencia de toda conciliación puramente política, así como la de las conciliaciones “ideales”, religiosa o filosófica.

La desesperación y la resignación que sugieren esas conclusiones provisionales no le cuadran a Marx, como ya hemos dicho. Por encima de los socialismos falsos, sentimentales, religiosos, utópicos o reaccionarios, propone un socialismo científico, cuyo éxito dará como resultado el advenimiento de una sociedad sin clases, y señalará el fin de la alienación social. Los socialismos anteriores no estaban fundados más que en una concepción ideal del hombre; Marx quiere establecer el suyo sobre la base de una ciencia, o sea de un saber cierto y riguroso que permita la previsión y la acción racionales. Esta ciencia descansa en la realidad humana en su conjunto, pero sobre toda en el fundamento de la vida social, que se le aparece a Marx en las condiciones económicas de la vida del hambre. Esta ciencia cumple dos funciones: establece una relación entre la situación social y las condiciones económicas de esa situación y de la división en clases; y al mismo tiempo, explica el devenir de esas condiciones económicas y, por consiguiente, permite la transformación de la vida social.

Al anunciar un socialismo científico, Marx verifica la reducción de la alienación social a algo más fundamental, a la alienación económica, en la cual encontraremos por fin la causa de todas las alienaciones que ha ido reduciendo sucesivamente. La contradicción social aparecía insoluble, mientras se contentase uno con analizar el mundo de las relaciones sociales y con describir su hostilidad. Pero la explicación emprendida no podía pararse en esta comprobación de la contradicción y de lo absurdo, que hubiese justificada en cambio el mantenimiento de todas las alienaciones ya comprobadas. Por consiguiente, Marx se esfuerza en descubrir las causas más profundas de la alienación social. Estas causas son las condiciones económicas propias del capitalismo y la alienación económica que en él reina.

La polarización de la humanidad en dos clases radicalmente hostiles, burguesía y proletariado, no es más que el reflejo de un hecho económico único, la producción capitalista, que tiende perpetuamente a oponer a los hombres que participan en esta producción, y a dividirlos en dos grupos sociales opuestas. Es, pues, esta condición única de la alienación lo que hay que criticar ahora. El socialismo científico tiene la tarea de describir su origen y de ver si se pueden determinar científicamente las leyes de su evolución, de su transformación y, por consiguiente, las de la supresión de la alienación económica y de las demás alienaciones. Este socialismo científico es el único que puede ofrecernos el medio de salvar al hombre, que hasta ahora se nos ha presentado como perdido y alienado en universos ilusorios de toda clase. Es el único que nos permitirá hacer que la apariencia del hombre sea adecuada a su esencia y hacerle que viva en condiciones exteriores que sean humanas.

No es una casualidad el que Marx haya buscado finalmente en la realidad económica el fondo del problema del hombre. Una simple ojeada a las condiciones económicas que imperaban efectivamente en su época en Europa, y principalmente en Inglaterra, basta para explicar la importancia que da a la

realidad económica. También explica los términos en que se le ha planteado el problema.

Después de ensayos fragmentarios, es en Inglaterra, en el país de la primera revolución industrial y del capitalismo avanzado, donde Marx escribirá la obra más importante a la cual queda ligado su nombre. Ciertamente es que él no había llegado al socialismo mediante la consideración directa de la miseria obrera, a diferencia de su amigo Engels. Él había empezado por ser un Joven Hegeliano; es decir, un intelectual revolucionario. Pero muy pronto, él contacta con la condición obrera fructificó en este terreno. Ya en su estancia en París en 1844, conoció directamente la realidad de la miseria proletaria. Luego, en Londres, cuando redactaba el *Capital* a costa de un trabajo ímprobo, experimentó él mismo la miseria, una miseria que, como él sabía, estaba en relación con la del proletariado explotado, con el que ya no dejó de tener trato en el resto de su vida. Así, pues, muchas de las páginas del *Capital* no son sino el reflejo directo de la situación económica y social de Inglaterra a mediados del siglo XIX. Al comparar esta situación del proletariado y de la burguesía capitalista, se comprenderá sin esfuerzo el alcance de la descripción del trabajo alienado. Es una de los temas esenciales de sus reflexiones desde 1844; se irán ampliando sucesivamente, para dar origen a los tres volúmenes del *Capital*.

El mundo económico en el que Marx ha vivido, desde luego no era mudo: por la tanto, no podía menos que estudiar la “economía política” de su época. Y tampoco podía menos que denunciar los abusos de las justificaciones que las “economistas vulgares” daban de la situación existente. Hay que recordar a los autores decadentes de la escuela clásica fundada por Smith y Ricardo, esos optimistas simplistas cegados por las realidades monetarias aparentes cuyas leyes transponían en “armonías naturales”, para comprender la desmitificación realizada por Marx respecto a la “ideología”, de la cual se servía el capitalismo para cubrir con un velo el proceso verdadera mediante el cual segregaba el trabajo alienado. Este es, en efecto, todo el significado del *Capital*, obra de crítica, como todas las obras anteriores de Marx. Desgarra los velos de las justificaciones y de las explicaciones superficiales, pone al desnudo la alienación fundamental, que se expresa en explotación del trabajo del proletariado, y denuncia todas las escapatorias de la teoría económica clásica.

I -LAS CONDICIONES ECONÓMICAS CONTEMPORÁNEAS DE MARX

La obra de Marx corresponde aproximadamente al período de 1840 a 1870, pero el período inmediatamente anterior ha sido objeto de sus reflexiones, por lo menos tanto como la actualidad. Así, pues, en realidad es sobre todos los acontecimientos de la vida económica europea de 1815 a 1871 sobre los que se ejercita su sagacidad.

Estas fechas señalan el punto de partida y el punto de llegada de la ascensión del capitalismo moderna. El fenómeno se conoce ahora perfectamente, y las síntesis descriptivas de Marx en el *Capital*, y las observaciones que hizo sobre Europa e Inglaterra durante treinta años largas, son fuentes de las menos

despreciables para el cuadro histórico de la vida económica durante esas décadas.

Tres fenómenos dominan en esas cincuenta y seis años: un movimiento general de transformación de la vida económica, una miseria obrera cuya recuerda encoge aún el corazón y una formidable acumulación de capitales que anuncia la consolidación de la nueva era.

Entre 1815 y 1871, se operan los cambios más radicales y más rápidos que ha conocido la estructura de la sociedad económica en la historia moderna. Estas transformaciones comenzaron un poco antes en Inglaterra con -una revolución industrial anticipada. Pero la vida económica conservaba aún, en 1815, muchos rasgos del Antiguo Régimen en la mayoría de los países europeos. Hacia 1871, en cambio, las transformaciones habrán producido su resultado. Entonces empezarán nuevos cambios, que ya no responden explícitamente al capitalismo liberal, sino que le prolongan y manifiestan sus consecuencias. El capitalismo monopolístico empezará a sustituir al capitalismo liberal propiamente dicho. El imperialismo sucederá a las políticas nacionales. La expansión colonial vendrá a prolongar los efectos del capitalismo liberal. Le permitirá conocer aún una época de auge, pero ya alterará sus rasgos esenciales. De 1815 a 1871, en cambio, es la edad de aro. Una edad de aro que es al mismo tiempo una edad de apuros, pero en la que se observa una extremada rapidez en las transformaciones.

La población de Europa crece prodigiosamente, pasando de doscientos millones a trescientos millones de habitantes en poco más de medio siglo. La mortandad está en regresión, mientras que la fecundidad se sigue manteniendo a los niveles de los siglos anteriores. Al mismo tiempo, el campo empieza a ser abandonado, en provecho de la ciudad. La urbanización llega al 50 por 100 de la población británica en 1850, y al 70 por 100 en 1870.

Gran Bretaña va a la cabeza del movimiento. Francia y Alemania no le siguen el paso sino a partir de 1848; pero la época del Zollverein, pronta completada por la unificación política de Alemania, y la época del Segundo Imperio en Francia, han conocido ritmos de progreso que apenas han sido rebasados por los de la industrialización de los países más jóvenes, los Estados Unidos, Japón a la U. R. S. S., unas décadas más tarde. Si bien hay una asincronía entre los diferentes países de Europa occidental en su acceso al gran capitalismo industrial liberal, no por ello deja de producirse el movimiento en circunstancias semejantes y con análoga rapidez en todos los estados.

La uniformidad del desarrollo encubre, sin embargo, numerosos accidentes, las crisis, que aparecen ya regularmente desde la primera mitad del siglo: en 1816-1818, en 1825-1832, en 1836-1839 y en 1846-1850. El punto de partida del acontecimiento es, en general, una mala cosecha, que acarrea la subida de los precios de la agricultura. El salario obrero se ve afectado inmediatamente, y la producción industrial descende. Las textiles son los primeros que se ven afectados, y luego vienen las industrias metalúrgicas. Los negocios se hunden, se declara el paro obrero, y los disturbios obreros cortan el optimismo de las

que se habían dejado llevar por el entusiasmo de los éxitos de la nueva economía.

Hasta 1850 aproximadamente, el movimiento general de los precios es hacia la baja, lo cual provoca una especie de deflación y cierta tensión en la vida económica, desfavorable al crecimiento del nivel de vida. En el punto más bajo de este movimiento descendente, es cuando Marx podrá proclamar las exigencias revolucionarias del Manifiesto comunista.

Después de 1851, y hasta 1873, la tendencia secular de los precios se invierte. El descubrimiento de nuevas minas de oro ha debido de jugar un papel importante en ese cambio de la coyuntura. Pero sobre todo, se ampliaron las salidas de las industrias europeas: el espíritu de libre empresa tomó una actitud preponderante, y se emprendieron amplias inversiones de capital, especialmente en el campo de los transportes. La producción estaba en alza constante. El consumo crecía más lentamente, pero de modo bastante apreciable. Los propios salarios estaban en alza, aunque no seguían sino de lejos a los beneficios capitalistas.

No por ello dejaron las crisis de marcar hitos en el desarrollo. La de 1857 fue particularmente profunda. Sin embargo, tienen un carácter diferente al de las crisis anteriores, provocadas por los albueros de la agricultura. Desde entonces, la economía de los grandes países europeos reacciona ante cualquier acontecimiento, aunque sea muy localizado, en el resto del mundo. La baratura del trigo americano pone en movimiento el mecanismo de la depresión en Europa. Un acontecimiento político, como la guerra de Secesión, que entraña una escasez de materia prima textil, desorganiza la industria del algodón en Europa y provoca reacciones en cadena. Toda hipertrofia del crédito en una plaza financiera importante es causa de catástrofes económicas de un tipo inédito.

Pero las crisis aparecen durante estos veinte años en medio de una coyuntura de prosperidad general. Quizá haya que ver en esta inversión de los movimientos económicos a media del siglo la razón del fracaso de las previsiones de Marx sobre el estallido de la revolución durante ese período.

Si sus pronósticos se han revelado precarios, lo esencial de su diagnóstico era, sin embargo, excelente. La miseria de la condición obrera que ha descrito y analizado es, en efecto, el fondo del cuadro en el que se dibuja la curva ascendente del capitalismo liberal. Los años de 1815 a 1851 son también los más significativos a este respecto.

La baja de los salarios obreros resultaba del movimiento general de los precios y de las circunstancias particulares de la introducción del maquinismo, que expulsaba al obrero. En período de crisis se llegaba incluso al hundimiento de la remuneración obrera. La tendencia a la baja se reforzaba por otra parte con todo el peso de una oferta creciente de mano de obra. El campo se despoblaba ya en beneficio de las ciudades, y la población obrera crecía por el movimiento natural, ya que la mortandad había empezado a perder terreno. Sobre todo, la característica de la remuneración obrera era la inestabilidad; el salario estaba

sometido a variaciones casi cotidianas. El trabajo podía quedar suspendido bruscamente cada vez que las fábricas producían demasiado. Este caso era el que se daba en Gran Bretaña, ya que las industrias británicas tenían un mercado mundial susceptible de desorganizarse al menor choque, procedente de una mala cosecha de algodón en los Estados Unidos, de una crecida insuficiente del Ganges o de un disturbio político en cualquier parte del mundo.

La baja o el estancamiento de los salarios corresponden a una prolongación de la jornada de trabajo. Las máquinas cuestan caro y hay que utilizarlas hasta el máximo y amortizarlas lo más de prisa posible. La luz de gas permite esta hazaña, que antes era impasible. Cada fabricante se ve obligado además a prolongar la jornada de trabajo por la competencia, que le pone en perpetua rivalidad con sus colegas profesionales. El obrero cobrará en seguida conciencia del hecho de que se le explota proporcionalmente a la longitud de la jornada de trabajo que rinde al patrono. Pero el patrono ha comprendido, antes que él, que su provecho está en relación directa con el tiempo de trabajo. A la vista de tal clima, no será extraña el ver el lugar que ocupa, en la teoría de la explotación de Marx, el problema de la medida y de la longitud del tiempo de trabajo.

Esta es la época en que Nassau W. Senior, profesor de Economía en Oxford, viene a Manchester a tomar la defensa de los patronos contra las primeras reglamentaciones británicas del tiempo de trabajo en las fábricas (1833). "Con la ley actual-escribe-ninguna fábrica que emplee personas de menos de dieciocho años puede trabajar más de once horas y media por día, o sea doce horas durante los cinco primeros días de la semana y nueve el sábado... Si, manteniendo los mismos precios, la fábrica pudiese trabajar trece horas en lugar de once y media..., el beneficio neto sería más del doble. Por otra parte, si las horas de trabajo se redujesen una hora diaria, el beneficio neto desaparecería, si la reducción llegase hasta hora y media, el beneficio bruto desaparecería igualmente."

Unos años más tarde, un inspector de trabajo británico, que comprueba la persistencia de una duración abusiva de la jornada de trabajo, puede emplear un argumento decisivo contra los patronos que contradicen las exigencias de la ley:

"Si el ingenioso cálculo (de Senior) fuese justo, todas las fábricas de algodón en el Reino Unido hubiesen trabajada con pérdida desde 18504." Pero a los fabricantes no les faltan argumentos, y recurren en particular al de la defensa de la moralidad. Marx recordará el extraordinario razonamiento del Dr. Andrew Ure, que ha "demostrado por su parte que si, en lugar de extenuar a los niños y a los adolescentes de menos de dieciocho años en la atmósfera abrasadora, para moral de la fábrica, se les devolviese una hora antes al mundo exterior, tan fría como frívolo, el ocio y el vicio les harían perder la salvación de sus almas."

Cuando en el Parlamento británico se trató del voto de una ley que fijaba la duración del trabajo en diez horas diarias (1848), ciertos fabricantes del Dorset y del Somerset hicieron firmar a algunos trabajadores peticiones en el mismo sentido: "Vuestros peticionarios, todos padres de familia, creen que una hora

de asueto adicional no tendrá más efecto que el de desmoralizar a sus hijos, porque el ocio es la madre de todos los vicios.¹”

El trabajo de las niñas es una de las manchas más negras en el cuadro de la industria manufacturera de mediados del siglo XIX. Es también consecuencia de la introducción del maquinismo, que incita, a recurrir a una mano de obra barata, y las numerosas encuestas realizadas por orden de la Cámara de los Comunes en Gran Bretaña entre 1820 y 1850 no consiguen desarraigar el mal. “Niñas de cuatro a cinco años eran llevados por sus padres a verdaderos mercados de esclavos y vendidos a los representantes de las fábricas; en éstas se les tenía encerrados días enteras, ocupados en arrollar los ovillos de algodón, en abrir y cerrar las puertas.” El economista inglés Ure encontró en 1835, en cierto número de manufacturas que visitó, 4.800 niños y 5.300 niñas de menos de once años, así como 67.000 muchachos y 89.900 muchachas de once a dieciocho años.

El obrero, incluso el niño, obrero, que están encadenadas a su trabajo durante largas horas de cada día, experimentan aún una dependencia más penosa, la que simbolizó en Francia la posesión de la “cartilla” individual que seguía al obrero en todos sus cambios de empleo..

Las condiciones no eran mejores, por otra parte, en la porción de día que dejaba libre la manufactura. Los obreros se amontonaban en número creciente en las nuevas ciudades industriales en torno a las fábricas donde se encontraban las máquinas. Recuértese en Francia los chamizos asquerosos y el porcentaje atroz de morbilidad y de mortandad que dieran a conocer las grandes encuestas obreras, como la de Villermé. En Inglaterra, son los arrabales de Liverpool y de Birmingham los que mejor simbolizan esas condiciones de habitación. En Londres, el mal no es menor, y, por ejemplo, se señalaba en la parroquia de San Jorge que 929 familias disponían de una sola habitación, y que 623 no poseían incluso más que una sola cama. En la capital inglesa, el barrio de Whitechapel se hizo tristemente célebre por su hampa de irlandeses emigrados y de vagabundos de toda procedencia. La prostitución acompaña a esas condiciones de alojamiento, y la suelen denunciar todos los informes y encuestas. Lo mismo ocurre con la taberna. El obrero no solía

¹ Marx, que aduce este hecho, cita igualmente las conclusiones de un inspector del trabajo en 1848: “La atmósfera de las hilaturas de lino, en las cuales trabajan los hijos de esos tiernos y virtuosos padres, está llena de tan enorme cantidad de polvo y de hilo, que es extraordinariamente desagradable quedarse allí nada más que diez minutos; y aun así, se experimenta una sensación penosísima, ya que los ojos, las orejas, las fosas nasales se llenan inmediatamente de nubes de polvo de lino, sin que haya modo de protegerse de ello. El propio trabajo exige, a causa de la marcha vertiginosa de la máquina, una actividad continua con movimientos rápidos y adecuados, acompañados de una atención infatigable, y parece harto cruel el hacer que los padres apliquen el término de “holgazanería” a sus niños que, descontando el tiempo para las comidas, están clavados diez horas enteras a semejante ocupación y en semejante atmósfera... Estas frases crueles, que se repiten sin cesar, sobre el “ocio y el vicio”, son hipocresías de lo más refinada, y han de ser rebatidas como hipocresía de lo más desvergonzada... La parte del público que, hace unos doce años, se quedó estupefacta del aplomo con que se proclamó públicamente y del modo más serio, con el beneplácito de las más altas autoridades, que el “beneficio neto” de los fabricantes procedía exclusivamente del trabajo de la última hora, de tal modo que una reducción de una hora en la jornada de trabajo anularía este beneficio, esa parte del público apenas dará crédito a sus ojos cuando vea qué progresos ha hecho desde entonces esa teoría, que incluye ahora entre las virtudes de la última hora la moralidad y el provecho ex aequo, de tal modo que la reducción del tiempo de trabajo de los niños a diez horas plenas arruinaría la moral de los niños y el beneficio de los patronos, moral y beneficio que dependen ambos de esa última hora, de esa hora fatal.”

encontrar evasión más que en las espantosas borracheras del sábado por la tarde, que por otra parte les privaba de una parte importante de su salario.

Hubo cierta mejoría en la condición obrera a partir de 1851. Después de 1860, por lo menos, los salarios crecieron un paca más de prisa que el coste de la vida. La legislación social (en Francia, en Gran Bretaña, en Prusia) prohíbe, por otra parte, una nueva prolongación de la jornada de trabajo, suprime el trabajo de las niños y el trabajo nocturno de las mujeres. Finalmente, reducirá la jornada de trabajo a diez horas. Un poco de espíritu social apunta en ciertas capas de patronos. Pero, en períodos de prosperidad, no transigen fácilmente ante las reivindicaciones obreras. Los rasgos principales de la condición proletaria no se modifican, por lo tanto, sensiblemente, hasta 1871, ni incluso hasta la muerte de Carlos Marx.

Esta miseria es el precio con que se pagó una extraordinaria expansión de capital. La época del Segundo Imperio es la de la fundación de los grandes organismos de crédito que simbolizan la fuerza del capital. Grandes inversiones, fruto de, una acumulación rápida, se encaminan a proyectos de todas clases. Muchos de éstos se refieren al desarrollo de los medios de comunicaciones. Pero la mayor parte del capital se invierte en empresas de carácter rigurosamente privado, que el poder del Estado aún no ha tomado la iniciativa de controlar. Se entregan a una competencia encarnizada que las obliga sin cesar a una renovación que exige aún más capital.

Esta era de transformación rápida, de miseria obrera y de prosperidad capitalista, es la época de Marx. En esta situación paradójica y en su raíz, la explotación capitalista, que aliena el trabajo y al trabajador, es donde por fin descubre el origen de todas las alienaciones humanas.

II. EL TRABAJO ALIENADO

Volviendo a coger el hilo del análisis de la sociedad en el punto hasta donde la habíamos seguido, Marx descubre, en un fenómeno único, el trabajo alienado, el origen de esas dos clases hostiles, de esos dos hambres que se yerguen uno frente a otro, partiendo de la misma realidad que es el trabajo industrial en el capitalismo.

Antes de ponerse a analizar en detalle el fenómeno central de la producción capitalista, Marx fija los límites de lo que son esos dos hombres, el proletaria y el patrono capitalista, y esas dos clases, los “obreros desprovistos de toda propiedad” y las “propietarios” en el seno de la vida económica. Antes de denunciar la raíz del mal y de pronunciar la fórmula del remedio, Marx hace una descripción de la alienación económica.

Esta descripción la hace en forma de díptico, ya que el hombre está dividido. La división que hay en cada hombre se traspone en una división que opone a dos hombres. Ocurre aquí como con la conciencia de sí en la filosofía de Hegel: antes de llegar a su reconocimiento, la conciencia de sí escindida y alienada se parte entre varios protagonistas, cada uno de los cuales representa

solamente a un “lado” de la verdad, el amo y el esclavo. El amo se opone al esclavo, pero lleva en sí la alienación. Lo mismo le ocurre al esclavo en las primeras etapas de la dialéctica célebre². Para Marx, el propietario capitalista juega el papel del amo y el obrero desprovisto de toda propiedad juega el papel del esclavo. Pero uno y otro llevan en sí mismo la alienación de la que la oposición no es sino el testimonio directo. Esos dos hombres que se oponen radicalmente no son más que el signo de la división que hay en cada uno de ellos y que, finalmente, se da en el hombre mismo, en las condiciones del capitalismo.

Hegel comenzaba su descripción por los rasgos del amo y las características de su situación. Marx empieza por describir el proletario. Esta sencilla inversión es, desde luego, el signo de perspectivas operado por la obra de Marx.

La producción capitalista entraña por un lado un inmenso crecimiento de las riquezas y, paralelamente, un empobrecimiento continuo de toda una parte de la población: “El obrero se empobrece a medida que produce la riqueza a medida que su producción gana en fuerza y en volumen.”

Este no es aún más que el aspecto más externo, y en cierto modo cuantitativo, del fenómeno. En realidad, el obrero mismo se pierde en el proceso de producción. “Cuanto más mercancías crea, más pasa a ser el propio obrero una vil mercancía. La desvalorización de los hombres aumenta en función de la valorización directa de los objetos. El trabajo no produce solamente mercancías, sino que se produce a sí mismo y produce al obrero en cuanto mercancía, en la misma medida en que produce mercancías en general.”

El obrero se pierde en cuanto hombre y pasa a ser cosa en el acto económico de la producción. Esta alienación presenta en un doble aspecto, que Marx caracteriza brevemente como sigue: “1) La relación entre el obrero y los productos del trabajo en cuanto objeto extraña y en cuanto objeto que le domina. Esta relación es al mismo tiempo su vínculo con el mundo sensible que le rodea: -con los objetos de la naturaleza, mundo sensible hostil al obrero. 2) La relación del trabajo con el acto de producción en el seno del trabajo. Es la relación del obrero con su actividad propia en cuanto actividad extraña, que no le pertenece, una actividad que es sufrimiento, una fuerza que es impotencia, de una procreación- que es castración.” Por consiguiente, tanto la relación del trabajador con el producto de su trabajo como su relación con ese mismo trabajo, llevan la marca de la alienación. La primera tiene por corolario, además, una relación alienada del hombre con la naturaleza.

El obrero está alienado en primer lugar respecto a su producto. En cuanto ha sido creada, éste se le escapa, el obrero es desposeído de él: “El objeto que

² “Los dos momentos son esenciales; al ser en un principio desiguales y opuestos, y como su reflejo en la unidad aún no ha tenido lugar, son como dos figuras opuestas de la conciencia: una es el momento de la independencia, para el cual es el ser-para-sí lo que es la esencia; el otro es el momento de la dependencia, para el cual es la vida o el ser-para-otro lo que es la esencia; el primero es el Amo, y el segundo el Esclavo.”

produce el trabajo, el producto del trabajo, viene a oponerse al trabajo como si fuese un ser extraño, como si el producto fuese una potencia independiente del productor.” El obrero no sólo pierde su producto, sino que su producto se coloca frente a él como potencia hostil, ya que, transformado en capital pasa a ser el instrumento de explotación de su fuerza de trabajo: cuanto más crece el capital con el fruto de su trabajo, más se coloca frente al obrero en cuanto amo, y tanto más tiene que aceptar el obrero sus condiciones; ya que una vez que el capital domina el sistema económico por entero o casi por entero, el obrero ya no puede vivir más que alquilándose a él. El producto del trabajo pasa de este modo a ser, frente al obrero, objeto (Gegen-stand); se yergue frente a él como una cosa que no le pertenece, y a la cual se encuentra apuesto en cuanto sujeto. “El producto del trabajo, observa Marx, es trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha objetivado en él: es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación.” Este proceso de objetivación caracteriza a todo trabajador, aunque Marx no la indique explícitamente aquí. Pero veamos la situación particular que resulta de este hecho en el sistema de propiedad capitalista: “La realización del trabajo se presenta, en la situación de la economía política, como la des-realización (Entwirklichung) del obrero. La objetivación se presenta como la pérdida y la servidumbre del objeto, y su apropiación se presenta como una alienación, como un desposeimiento.” Por consiguiente, no se da solamente la constitución de un producto en objeto, sino en objeto que aplasta al hombre y del que el hombre pasa a ser esclavo: al realizar, al crear, el trabajo aparece aquí como un proceso de pérdida del hombre por sí mismo. Las consecuencias extremas de este proceso no tardan en manifestarse: “La realización del trabajo toma el aspecto de la des-realización en tal grado, que el obrero se ve despojado de su realidad hasta el punto de morir de hambre. La objetivación cobra el aspecto de pérdida del objeto hasta tal grado, que el obrero se ve despojado no sólo de los objetos necesarios para la vida, sino incluso de los propios objetos del trabajo. Y no sólo eso, sino que el propio trabajo pasa a ser un objeto del cual no llega a apoderarse más que a costa de un inmenso esfuerzo y con interrupciones muy irregulares. La apropiación del objeto se manifiesta de tal modo como alienación, que cuantos más objetos produce el obrero, menos puede poseer, y tanto más cae bajo el dominio de su producto, que es el capital.”

Pérdida relativa (a absoluta) de los medios de subsistencia; pérdida en todo caso de los medios de producción, pérdida del propio “trabajo”, cuando se atascan el mercado del trabajo y los demás mercados: todas esas pérdidas abocan a un proceso acumulativo, que es la constitución del capital; éste se acumula a expensas de los productos del obrero, crece sin cesar y pasa a ser de este modo una fuerza cada vez más temible frente al obrero, que depende enteramente de él. Este proceso acumulativo de riqueza y de miseria es el más sobrecogedor: “Es evidente, en efecto, que cuanto más se emplea el obrero en el trabajo, más poderoso se hace el mundo extraño y objetivado que crea frente a él, y más pobres pasan a ser él y su mundo interior, al mismo tiempo que le pertenecen en propiedad menos objetos.” Es el capital el que es esa fuerza extraña; pero desde otro punto de vista, también es el trabajo mismo: “El obrero pone su vida en el objeto, y desde entonces, su vida ya no le pertenece; es del objeto... El producto de su trabajo no es del propio obrero. El desposeimiento del obrero en provecho de su producto significa no sólo que su

trabajo pasa a ser un objeto, y cabra una existencia externa, sino que significa igualmente que su trabajo se queda fuera de él, independiente de él, extraño a él, y que el trabajo pasa a ser frente al obrero una fuerza autónoma. Esta quiere decir que la vida prestada por el obrero al objeto pasa a erguirse frente a su autor como una fuerza enemiga y extraña.”

Esta servidumbre es la del obrero. Pero el hombre en cuanto sujeto físico, el hombre con sus necesidades biológicas elementales se encuentra, por el hecho de su situación de obrero, en la misma esclavitud. No tiene estrictamente más que lo que le hace falta para consumir, ya que el capitalista tiene que reducir sus costos; es la regla del juego. Esta servidumbre del hombre en cuanto ser biológico aumenta aún más su servidumbre en cuanto obrero. Porque, para continuar subsistiendo, tiene que continuar viviendo en la condición de obrero.

Situación contradictoria del capital, que no puede subsistir en cuanto capital sino acrecentando la miseria del obrero, y del obrero, que no puede subsistir en cuanto obrero sino acrecentando el capital. Riqueza y miseria al mismo tiempo. Y la riqueza crece en la misma proporción que la miseria: “El trabajo, ciertamente, produce maravillas para los ricos, pero para el trabajador produce el desposeimiento. Produce palacios, pero para el obrero produce chamizos. Produce la belleza, pero para el obrero produce las enfermedades. Sustituye al obrero por máquinas, pero rechaza a una parte de los obreros a un trabajo bárbara y transforma a la otra mitad en máquinas. Produce el ingenio, pero para el obrero produce lo absurdo, el cretinismo.”

El obrero no está menos alienado en el acto mismo de la producción que en su resultado. Incluso es ahí donde reside la condición de su alienación en el producto: “¿Cómo podría el obrero, de otra modo, oponerse como un extraño al producto de su actividad, si no se despojase de su individualidad en el acto mismo de la producción? El producto no es sino el resumen de la actividad de la producción. Por lo tanto, si el producto del trabajo equivale al despojo, es la propia producción la que debe ser el desposeimiento activo, el desposeimiento de la actividad, la actividad del desposeimiento. En la alienación del objeto del trabajo se resume la alienación, el desposeimiento de la propia actividad del trabajo.”

El trabajo es exterior al obrero, es forzado, no es su trabajo. Tales son las principales características del acto del trabajo productivo en el capitalismo.

“Primeramente -dice Marx- el trabajo es exterior al obrero; es decir, que no pertenece a su ser; por consiguiente, no se afirma en su trabajo, sino que, muy al contrario, reniega de él; lejos de sentirse feliz en él, se siente desdichado; no desarrolla en él ninguna energía libre, ni física ni moral, sino que mortifica en él su cuerpo y arruina su espíritu. Por esto es por lo que el obrero no se siente como en su casa sino cuando ha dejado de trabajar; cuando trabaja, no se siente “como en casa”. Un trabajo de tal naturaleza no lo puede, realizar el hombre libre o espontáneamente; necesariamente tiene que estar obligado a ella de un modo o de otra: “Su trabajo, por consiguiente -dice Marx-, no es

voluntario, sino forzado; no es, por lo tanto, la satisfacción de una necesidad, sino un medio para satisfacer necesidades externas a él. El que el trabajo es completamente extraño al obrero nos la demuestra claramente el hecho de que se huye del trabajo como de la peste, cuando no existe apremio físico a de otra clase. El trabajo externo, el trabajo en el cual el hambre se sale de sí misma, es un sacrificio de sí mismo una mortificación.”

Finalmente, el trabajo, exterior al hombre, impuesto al hambre, no es ya ni siquiera un trabajo: “La exterioridad del trabajo respecto del trabajador se echa de ver en que el trabajo no es suyo, sino de otro, que no le pertenece, que en su trabajo no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a otro. Igual que, en la religión, la actividad propia de la imaginación humana, del cerebro humano y del corazón humano, actúa independientemente del individuo y es como una actividad extraña, divina o diabólica, que se ejerce sobre el individuo, del mismo modo la actividad del obrero no es su actividad propia, es de otro, y es la pérdida de su individualidad.” El trabajo, esa actividad propiamente humana del hombre, que le asegura su dominio sobre el mundo natural y su superioridad sobre el mundo animal, se le escapa al obrero; porque éste no realiza su trabajo, sino el trabajo que ha vendido y alienado que ya no le pertenece, porque ha alquilado por un tiempo determinado su fuerza de trabajo.

De esta alienación de una actividad esencialmente humana resulta que las demás actividades del hombre pierden en el obrero todo su carácter de “cultura” humana, y quedan rebajadas a la animalidad: “El hambre (el obrero) siente que actúa libremente sólo cuando realiza sus funciones animales, como beber, comer o procrear y, cuando mucho, al aposentarse, vestirse..., etc. En sus funciones humanas, no es más que un animal. Lo que es animal pasa a ser humano, y lo que es humano pasa a ser animal.” La humanidad del obrero ha sido expulsada de la ocupación noble y propiamente humana del trabajo; en cuanto trabajador, ha sido reducido a la animalidad, cuando no a la condición de simple máquina inanimada. El obrero llega, por lo tanto, a la conclusión de que no es hombre, un ser libre, más que en las demás actividades que constituyen su existencia, en sus funciones animales. Toda libertad del hombre obrero está, pues, alienada. “Ciertamente es que comer, beber y procrear son igualmente funciones humanas verdaderas; pero en su abstracción, en su separación de todo el resto del conjunto de la actividad humana, separación que transforma a las funciones humanas en fines últimos y exclusivos, pasan a ser funciones animales.” El hombre, privado de su propio trabajo, vuelve a encontrarse a sí mismo exclusivamente en el ejercicio de sus funciones inferiores; pero éstas, ejercidas como fines en sí, son propiamente instintivas o animales: la libertad, que buscaba refugio en ellas, desaparece en realidad.

A la alienación en el producto y en el acto del trabajo, Marx añade aún dos características del trabajo alienado: la alienación del hombre para con la naturaleza y la del hombre para con el otro hombre. Ya no se trata de hechos puramente económicos, sino de situaciones que resultan directamente de las condiciones económicas del trabajo alienado, y que vale la pena que, como tales, las recordemos brevemente.

En el fondo de la alienación del producto (es decir, de la alienación del hombre respecto a su producto), hay una alienación del hombre para con la naturaleza. La naturaleza entera cobra para el hombre figura de enemiga. En efecto, sobre la naturaleza se ejercía el trabajo. El hombre se objetivaba en la naturaleza. Producía en cierto modo a la naturaleza, o la reproducía a través de cada producto particular de su actividad. Cuando se le quita su producto, es la naturaleza entera la que deja de ser suya.

Se puede uno preguntar cómo se le quita al hombre la naturaleza entera cuando se le arranca su producto particular. Topamos aquí con una profunda opinión de Marx sobre el trabajo humano. El trabajo animal -si es que se le puede llamar trabajo- es una actividad preadaptada instintivamente a tales o cuales objetos de la naturaleza netamente especificadas que están, para decirlo así, preparados para él. El hombre, en cambio, utiliza a la naturaleza libremente, y escoge entre las fuerzas de la naturaleza; su actividad sobre ella se extiende indefinidamente. Mediante el trabajo, es coextensivo a la naturaleza entera. Y como el trabajo es la actividad primaria del hombre, a de su primera objetivación y de su primera realización, justo es decir que la naturaleza entera, que es así su cuerpo inorgánico, es también para él en cierto modo la "especie", el universo, con el que se identifica al abandonar su particularidad subjetiva mediante el trabajo que reproduce a la naturaleza.

La universalidad del hombre se refleja en la universal apropiación de la naturaleza, mediante un trabajo que no es instintivo y predominado, sino capaz de actuar sobre todas las fuerzas naturales y de tratar a todos los objetos de la naturaleza. Mediante la "reproducción de la naturaleza", idéntica a su trabajo de producción, adquiere la dimensión universal de la especie: "La vida genérica, lo misma en el hombre que en el animal, consiste, hablando físicamente, en que el hombre (igual que el animal) vive de la naturaleza inorgánica; y cuanto más universal es el hombre respecto al animal, más universal es la esfera de la naturaleza inorgánica que lo hace vivir... La universalidad del hombre aparece justamente desde el punto de vista práctico en la universalidad que hace de la naturaleza entera su cuerpo inorgánico, tanto en la medida en que ella representa el medio inmediato de subsistencia como en la medida en que es la materia, el objeto y la herramienta de su actividad total. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre (salvo-clara está-donde ella misma es el cuerpo humano). El hombre vive de la naturaleza; lo cual quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual tiene que quedar en contacto permanente y progresivo para no perecer. Cuando decimos que la vida física y espiritual del hombre está estrechamente ligada a la naturaleza, queremos decir sencillamente que la naturaleza está en estrecha relación consigo misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza."

Dejemos ahora de lado la ambigüedad de esta identidad íntima entre la naturaleza y el hombre. Sea de ello lo que fuere, las observaciones de Marx acerca del trabajador alienado dejan ver que, en el mundo capitalista, lejos de conquistar la universalidad de su ser en la naturaleza, que es el elemento de la universalización; lejos de identificarse con la especie, que podría serle dada en su relación de trabajo con la naturaleza, el trabajador se ve al contrario

violentamente apartado de la naturaleza, duramente devuelto a la particularidad de su estar-ahí biológica.

Para él, la naturaleza no es más que el medio de subsistencia, el medio de existencia (Lebensmittel), igual que lo es para el animal. El hombre ya no se realiza en ella, ya no la reproduce verdaderamente, de manera humana.

Decir que el hombre se encuentra alienado para con la especie es también decir -en opinión de Marx- que se encuentra alienado para con la sociedad, y por lo tanto para con el otro hombre. Esta es, en efecto, la cuarta característica del trabajo alienado: "La alienación del hombre, igual que todas las relaciones del hombre consigo misma, se realiza y se expresa en la relación del hombre con los demás. Partiendo del hecho del trabajo alienado, todo hombre considera a los demás según los criterios y las condiciones de su propia situación en cuanto trabajador... En general, afirmar que el hombre es ajeno a su propia naturaleza genérica, es afirmar que los hombres son ajenos unos para con los otros, de igual modo que cada uno de ellos está despojado de su ser humano."

La alienación del hombre para con el otro hombre, esa última característica del trabajo alienado para el obrero, es el indicio de una reciprocidad entre la condición del obrero no propietario y la del propietario, que es otro hombre, opuesto a él. Así, pues-, la alienación e trabajo desemboca en una polarización de las características de la humanidad, que se reparten entre dos grupos de hombres, diferentes y directamente opuestos. Pero tanto unos como otros son una humanidad truncada: el propietario, el otro hombre que aparece frente al trabajador, no puede menos de sufrir también una alienación semejante a la del obrero, pero semejante de modo inverso.

El fundamento de esta polarización es el carácter fundamental que presentan las condiciones de la vida económica en la constitución de las relaciones sociales. Las relaciones entre los hombres pasan a través de los productos del trabajo, objetivando a la persona de cada una de ellos. Si estos productos están alienados, los hombres ya no pueden tener acceso a las condiciones del reconocimiento social que les constituirían en cuanto personas de modo objetivo: "La relación del hombre para consigo mismo no pasa a ser real y objetiva sino mediante sus relaciones con los demás hombres. Por consiguiente, cuando el hombre se comparte con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como si fuese un objeto ajeno, hostil, poderoso e independiente de él, es que otro hombre, extraño, hostil, poderoso e independiente de él, es dueño de ese objeto. Cuando se encuentra respecto a su propia actividad en una situación de esclavo, esa actividad está al servicio, baja el dominio, la sujeción y el yugo de otros hombres." Frente al obrero alienado, está necesariamente el no-obrero, que se identifica con su papel de no-obrero tan perfectamente como el obrero se identificaba y se perdía en su condición de obrero. "Hemos tenido en cuenta -dice Marx- un solo aspecto, el del trabajo alienado con respecto al propio obrero; o, dicho de otro modo, la relación del trabajo alienada consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esa relación, hemos hallado la relación de propiedad del no-obrero para con el obrero y con el trabajo. La propiedad, en cuanto expresión

material, condensada, del trabajo alienado, abarca las dos relaciones, la del obrero con el trabajo y el producto de su trabajo y con el no-obrero, por una parte, y la relación del no-obrero con el obrero y con el producto de su trabajo, por otra.”

Un fenómeno económico único, el acto de producción capitalista, hace que surjan a la vez el obrero y el no-obrero como dos personas truncadas y opuestas. Indudablemente, la relación social que se deriva de ese fenómeno económico entraña de modo esencial la aposición entre dos personajes, cuyo papel y cuyas situaciones son contradictorias, el no-propietario y el propietario. Pero la situación única de referencia, si bien entraña una alienación para el trabajo, debe también entrañar una alienación para el propietario. La humanidad se escinde, y cada una de sus partes lleva en sí misma las huellas de esta herida mortal. La alienación característica del obrero se traspone a otro plano en el propietario capitalista: “Todo lo que en el obrero aparece como actividad de alienación, de desposeimiento, aparece en el no-obrero como estado (Zustand) de alienación, de desposeimiento.” Es el obrero el que trabaja sobre la naturaleza y quien realiza al mismo tiempo la alienación. El propietario, por su parte, no hace nada activo, pero al recibir pasivamente un producto que no es suyo se coloca de ese modo en un estado de exterioridad respecto al trabajo, al trabajador e incluso respecto al producto del trabajo. En efecto, este último no le interesa más que separado de la actividad que le ha producida, y la apropiación del objeto no implica para él el reconocimiento del trabajador, ya que más bien se le arranca a ese trabajador. De rechazo, se priva a sí mismo del reconocimiento del trabajador, y se encuentra en el estado de alienación y de desposeimiento de que habla Marx...

Finalmente se ve frustrado, como se ve frustrado el obrero. Pero las características de la alienación son inversas en el propietario: estado y no actividad, actitud teórica, contemplativa e irreal, mientras que la del obrero es práctica y real. “La actitud práctica y real del obrero en la producción y para con el producto (en cuanto estado anímico) se presenta en el no-obrero que se yergue frente a él bajo la forma de una actitud teórica.” El obrero trabaja la naturaleza, y el propietario no tiene relación sino con el resultado de esa actividad, y ese resultado está muerto fuera del acto humano que animaba al trabajo. El propietario no tiene participación en mi relación activa con la naturaleza que es el verdadero punto de partida de la cultura. Recoge los frutos solamente de manera inmediata sin entrar en la mediación laboriosa. Esa situación provoca un “desinterés” para con el producto, que no le interesa al propietario más que bajo la forma abstracta de la plusvalía, mientras que al obrero le interesaba humanamente ese producto suyo que se le arranca. Y mientras que el trabajo lo es todo para el trabajador, el propietario se desinteresa de él, se desinteresa del funcionamiento de la fábrica, con tal de que sus negocios prosperen: no considera como actividad humana su propia actividad económica. Este desinterés del espíritu, esta actitud teórica de independencia, constituyen una alienación paralela al desinterés que sufre el obrero cuyo producto y cuyo trabajo están alienados. Y del mismo modo que el obrero en esas condiciones se ve obligado a ver en su trabajo un medio-un medio de subsistencia, un medio de ganarse la vida-, el propietario ya no ve en el trabajo del otro que contempla desde lejos sino un medio de ganar dinero, la

cual ha pasado a ser para él, mediante una temible abstracción, lo mismo que un medio de subsistencia.

Al haber perdido (o al no haberlo encontrado nunca) el sentido de la actividad humana primaria que es el trabajo, el propietario se ve obligado a trasladar ilusoriamente su libertad a las actividades inferiores y animales. El obrero se veía abocado a ello al estar privado de su actividad humanizante, y el no-obrero llega a ello porque no conoce al hambre libre mediante la experiencia que es el trabajo.

Tampoco tiene el propietario la relación verdadera con la naturaleza, cuerpo inorgánico del hombre, igual que no la tenía el obrero. Ciertamente es que la contempla, pero no ejerce sobre ella ninguna actividad negativa, libre; no tiene con ella una relación inmediata y natural. Y esto es válido igualmente en lo que se refiere al producto del trabajo ajeno, que no es para el propietario ni más ni menos que un objeto cualquiera de la naturaleza. En dos líneas de los Manuscritos de 1844 que luego fueron suprimidas, Marx escribía: "Es tautológico decir que el que se apropia de la naturaleza mediante la naturaleza está alienada con respecto a ella (es un extraño respecto a ella)."

Finalmente, la relación con el hombre, el reconocimiento del otro hombre, están ausentes en la condición del no-obrero: "El no-obrero hace contra el obrero todo lo que el obrero hace para con él, pero no hace nada contra sí mismo de lo que hace contra el obrero." Al tratarse a sí mismo, por una parte, y al obrero, por otra, de manera radicalmente opuesta, no puede menos que oponerse al otro hombre, no le reconoce.

Toda alienación que se le presenta al obrero en su indispensable actividad, el propietario la experimenta y rechaza. Trabajo, naturaleza, obrero, todo le es extraño., ya que no mantiene con todo lo que le rodea más que relaciones naturales: pretende asimilárselo con la mirada, pretende asimilárselo con el consumo directo, pero no, ejerce sobre nada de la naturaleza la actividad negativa y laboriosa que restituye la naturaleza al hombre de un modo humano. Pero, mediante esta relación natural y teórica con la naturaleza, engendra la miseria la frustración del obrero. Las dos alienaciones, tan diferentes en cuanto a su modo, son recíprocas y aparecen en un acto de producción única en el cual participan los dos -hombres de referencia.

Ahora bien: si una situación única engendra a estos dos hombres opuestos y alienados ambos, tiene que llevar en sí la raíz de la división fundamental que por todas partes refleja. Esta situación, ahora hay que explicarla, hay que denominarla y exponerla en su brutalidad implacable: es el fenómeno de la explotación capitalista. Pero, decir que el acto de producción es un acto de explotación que divide al hombre consigo mismo y para con los demás hombres, equivale también a poner en tela de juicio a los economistas, que rara vez han observado tan gran malignidad en el acto de producción. Hay que criticar la economía política. Al criticarla, al quitarle las anteojeras, se pondrá al desnudo la fuente de la alienación humana más fundamental. Así, pues, a partir de este punto, toda la obra de Marx está centrada en la crítica de las ilusiones de la economía política.

III.-MARX Y LOS ECONOMISTAS

La ciencia económica burguesa no deja vislumbrar ni desde lejos la enfermedad mortal de las relaciones económicas humanas que Marx intenta sacar a luz. Dicha ciencia no ve en estas relaciones sino un aspecto benéfico, y las contempla con una mirada optimista. Ve en las relaciones económicas la expresión de un orden natural, susceptible de expresarse mediante leyes. Estas leyes son inmutables igual que las leyes físicas o tectónicas. Basta con conocerlas y dejarlas que tengan libre juego para que la sociedad económica sea el mejor de los mundos posibles. Estas leyes revisten expresiones cuantitativas, monetarias: los fenómenos subyacentes de la expresión monetaria se tienen mucha menos en cuenta, no importan.

Esta ciencia económica, que encubre bajo la expresión cuantitativa y monetaria de un equilibrio armonioso la disarmonía fundamental que constituye la explotación capitalista del trabajo ajeno, Marx no puede menos que denunciarla, al mismo tiempo que expone su tesis del fundamento económico de la alienación. Incluso necesita pasar por la crítica de las mistificaciones de la economía política, en su aspecto de ideología del mundo burgués, para llegar a captar lo esencial del sistema económico capitalista. Por encima de las fórmulas de los economistas, Marx se interroga sobre el contenido efectivo que encubre la expresión científica. Esta mayéutica es toda su arte. Fuera de ella, Marx no es un autor económico. Al criticar la ciencia económica, no quiere sustituirla por una ciencia económica más despierta, sino que de hecho la sustituye por una "ciencia" a secas: esa ciencia estará en íntima conexión con la praxis, y Marx no reconocerá autonomía a una pretendida ciencia económica, que tuviese su propio método y sus propias leyes, determinables mediante la inducción y la deducción.

¿Cuáles son las pretensiones de la ideología científica del mundo burgués que se le presentaba a Marx bajo los rasgos de la economía política, y que se esforzaba en correr un velo púdico sobre las condiciones del trabajo alienado?

En el sentido moderno, en el sentido en que Marx la entiende, la economía política es una ciencia joven. Desde luego, no podía surgir hasta el momento en que la sociedad orgánica antigua fue desbaratada por la invasión del individualismo. Apareció el día en que los individuos (primero los príncipes, y poco después los ciudadanos) pudieron presentarse unos frente a otros como sujetos autónomos, libres, desligados de toda traba institucional, solamente con sus necesidades individuales y sus bienes privados.

Los primeros que intentaron formular las leyes de esa nueva sociedad, formada por individuos múltiples e independientes, y que comenzaron a hacer distinción entre estas leyes y las de la moral, fueron los mercantilistas (1450-1750). Corresponden a la primera etapa del capitalismo, que se desarrolló en Francia bajo la monarquía. Montchrestien, el contemporáneo del jurista Bodin, inventó incluso el nombre de la "economía política". Aparece ya el intercambio económico diversificado: el fenómeno llega incluso a su pureza cuando se trata de relaciones entre los capitalistas financieros y comerciales. "Nadie gana sin

que otro pierda”, decía Montaigne. Hasta entonces, los mayores obstáculos al libre cambio y a la concentración de capitales habían sido la reglamentación moral de la usura y la doctrina del justo precio. Esos obstáculos desaparecen, aunque subsistan aún durante mucho tiempo numerosos obstáculos institucionales. Igual que Bodin en Francia y Maquiavelo en Italia habían secularizado la ciencia política, los primeros economistas secularizan su nueva ciencia, que se emancipa de la teología moral. La vida económica deja de someterse a las exigencias clásicas del justo precio. Un hecho, de apariencia contingente, ha precipitado, sin duda, la ruina de esta doctrina moral: es la amplitud de las fluctuaciones de precios, debidas a las transformaciones radicales de la estructura de los intercambios interregionales e internacionales.- En todo caso, no hay duda de que a partir de ese momento, la ciencia de la riqueza ha adquirido su autonomía.

Cierta es que aún no se desarrolla plenamente como ciencia, en el sentido moderno de la palabra, y que sigue siendo un conjunto de leyes normativas, o, de preceptos: igual que los moralistas de la Edad Media, los economistas mercantilistas no dicen lo que es, sino lo que debe ser, proponen políticas económicas e indican al príncipe o al Estado técnicas de enriquecimiento.

La sociedad antigua no se ha disgregado aún plenamente, y los individuos no se presentan aún unas a otros únicamente con las cualidades de su individualidad. Los príncipes solamente han pasado a ser verdaderos individuos a verdaderos Sujetos: los economistas les ofrecen recetas sencillas de resultados controlables. No se podrá volver a pensar en ello cuando se haya desarrollado en todas sus dimensiones una sociedad económica compuesta de unidades atómicas en número indefinida. Entonces habrá que esforzarse en descubrir las leyes objetivas que recapitulan los comportamientos en apariencia independientes de todos esos “particulares”. Así, pues, en un principio los economistas no están en relación más que con los príncipes, pero con príncipes de Estados modernos, que han pasado a ser independientes y soberanos. También pueden dedicarse a definir métodos de enriquecimiento de tipo privado, y no varían más que en las fórmulas de este enriquecimiento. Cuatro formas principales de mercantilismo se suceden. Primero la versión metalista (española) con Ortiz, Olivares y el jesuita Mariana (en su tratado de Pesos, medirlas y monedas)³. Luego viene en Francia, con Bodin, Montchrestien (Tratado de economía política, 1615) y Colbert (1619-1683), la forma industrialista, que tiende al desarrollo de las industrias nacionales a expensas de la agricultura (defendida por el abate de Malby y Boisguillebert). En Inglaterra surge después la forma comercialista: no se adquiere riqueza más que asegurando una diferencia entre la balanza del comercio y la balanza de cuentas; Thomas Mun (1571-1641). Josias Child (1639-1690), Davenant (1656-1714) y William Petty (1623-1687), frecuentemente citados por Marx, son las principales representantes de esta tendencia. Finalmente aparece la forma financiera con John Law (Consideraciones sobre el numerario y el comercio,

³ Luis ORTIZ publicó un Memorial al Rey para que no salgan dineros de estos Reinos de España (1558); Damián de OLIVARES es autor de una Memoria sobre las fábricas de Toledo; el tratado del P. JUAN DE MARIANA a que alude, no es uno, sino dos diferentes: De ponderibus et mensuris, Toleti, 1599, y Discurso sobre la moneda del vellón que al presente se labra en Castilla por mandato del Rey N.S., 1609. Este último es a su vez traducción de otro publicado por el mismo autor en Colonia en 1609: De monetarum fundationes. (N. del T.)

1715), que exige la abundancia y la rapidez de la circulación de la moneda como condiciones de la riqueza, y que llegará a poner en circulación la moneda de papel.

Pero el mercantilismo, que, sin embargo, ha emancipado a la economía política, siguió ligado a una idea demasiado material de la riqueza, y a recetas políticas que, aun enriqueciendo al príncipe o al Estado, constituían otras tantas trabas, para la libertad económica de todos los individuos. Sobre el primer punto, los economistas de la escuela clásica lo refutarán. En cuanto a la defensa de la libertad económica de todos, vendrá ya asegurada por los argumentos de los fisiócratas. Fisiócratas y clásicos se hicieran, además, abogados de una ciencia económica menos normativa, menos política, más orientada hacia la determinación de leyes de comportamiento natural, más parecida a las ciencias de la naturaleza.

Para reaccionar contra la decadencia de la agricultura y los abusos de la reglamentación industrial, aparecen primero los fisiócratas, de inspiración agraria y liberal. Se constituyen históricamente en escuela (1756-1764) con Francois Quesnay, el autor del Cuadro económico (1758), el marqués de Mirabeau, Dupont de Nemours, Gournay. Luego, de 1764 a 1770, la escuela se transforma en un verdadero partido, con Le Trosne, Mercier de la Rivière, Saint-Peravy y Baudeau: sus miembros obtienen en 1764 medidas efectivas de liberación económica. Pero en el plano científico, la aportación principal de los fisiócratas consiste en la concepción de leyes naturales de la economía y en la del circuito económico, que no es sino otra expresión de ese orden natural. La vida económica, cuando no tiene trabas, se desarrolla siguiendo un orden natural y, en cierto modo, físico; este orden es providencial, es el mejor de las posibles. El circuito económico es la principal expresión de las uniformidades económicas naturales: describe el trayecto normal que realizan las riquezas, desde el momento en que son producidas hasta el momento en que son consumidas. Marx recogerá estas tesis y discutirá las ilusiones de este circuito, en su teoría de la circulación.

Al mismo tiempo que son liberales, los fisiócratas son agrarios: han descubierto que lo que circula es el producto neto. "Pues bien -piensan-, no hay producto neto sino en la agricultura, porque es la única rama de la actividad económica en que las fuerzas naturales colaboran con el hombre." La industria es, pues, estéril, y el comercio, improductivo. En este esfuerzo para obtener un producto neto en forma real, natural y no monetaria, había una idea fecunda que Marx recogerá después de haberla elaborado en su teoría de la plusvalía y del supertrabajo.

Las ideas liberales de la escuela fisiocrática acerca del orden natural y del circuito pasaran muy pronto a Inglaterra, donde fueran perdiendo su carácter agrario restringida. Entonces apareció la escuela clásica con sus grandes maestros y sus continuadores. Se sitúa en 1776, fecha de la gran obra de A. Smith, y 1848, fecha de los Principios de economía política de Stuart Mill. Frente a los mercantilistas, que se complacían en las preceptos y las recetas, los fisiócratas habían concebido el orden natural. Pero seguían apegados a una

idea material de la riqueza. En la definición de ésta, no habían hecho más que sustituir el metal por el producto de la tierra. Recogiendo su esfuerzo, los clásicos llevarán a su extremo la idea del orden natural, y por la tanto la idea del libre intercambio; pero al mismo tiempo, se verán obligados a renunciar a toda idea material de la riqueza: las rentas reales no son rentas que tengan ninguna forma natural, sino que son rentas monetarias. Con los grandes clásicos, la economía pasa a ser más exclusivamente monetaria.

La Inglaterra de 1763 fue la patria adoptiva de las nuevas ideas. La industria lanera estaba entonces transformándose en el sentido capitalista, y el comercio se veía estimulado por la formación del imperio colonial, una buena parte del cual había sido arrancada a los franceses por el tratado de París. Justamente en 1763 es cuando A. Smith se puso a pensar sobre los problemas económicos. Nacido en 1723, hizo en 1764 un viaje a Francia, donde conoció a Quesnay y a Turgot. En 1776, publicó las Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones. Murió en 1790.

Las opiniones teóricas de Smith, fundamento de la economía política clásica, son profundamente revolucionarias. Dejando de lado el metal, o la tierra, opina que el trabajo es el único factor de productividad. La condición esencial del progreso de ésta es la división del trabajo. Smith estima que el esfuerzo de una nación debe consistir en hacer que disminuya el coste unitario de la producción evaluada en trabajo humano. Partiendo de esta noción, llega a una determinación del capital y de las categorías de capital fijo y circulante, que serán discutidas por Marx. Sobre todo, Smith tiene el mérito de poner por delante los intereses generales de la nación y de todos los miembros, y no ya los del soberano que tanto habían protegido los mercantilistas. Si bien en este punto no hace más que seguir a las fisiócratas, sin embargo, representa un progreso con relación a ellos, debido a la importancia que atribuye a un interés personal de base psicológica, dando de ese modo flexibilidad a la noción demasiado mecánica del circuito fisiocrático. En función de todos esos descubrimientos, Smith propugna un programa librecambista, pero con gran moderación. Tiene mucha simpatía a los trabajadores manuales, y casi ha descubierta el secreto de su explotación. No será el defensor de los grandes manufactureros.

Algunos de sus sucesores se dejarán llevar mucho más de su optimismo liberal. Pero antes vienen Malthus y Ricardo, dos hombres cuyos nombres salen de la pluma de Marx con tanta frecuencia como el de Smith. Malthus (1766-1834) estuvo obsesionado por el problema de la pauperización creciente, como la estará Marx. Así, pues, la gran cuestión planteada por este último apunta ya en la propia conciencia de los economistas. Smith llegaba casi a las raíces de la alienación económica. Malthus llega a los síntomas. Pero los dos puntos de vista no se unen todavía. Malthus no ve la causa de la pauperización en la explotación, sino solamente en un desarrollo excesivo de la población, más rápido que el de las subsistencias (a causa del rendimiento decreciente de la tierra y de la permanencia del fondo de salario). El desenlace es inevitable, y ninguna medida intervencionista puede cambiarlo; sólo la continencia individual, al reducir la población, puede evitar el desastre. Marx será más optimista, porque pretende encontrar la verdadera causa del pauperismo.

Entonces rechazará los argumentos pesimistas de Malthus (rendimiento decreciente de la tierra y permanencia del fondo de salario). Descubrirá una causa remediable de la pauperización, y no una causa irremediable.

En la misma época que Malthus, Ricardo (1772-1823), codificador de la ciencia económica clásica, se preocupa de un problema concreto: la oposición entre los intereses de la agricultura y los de los capitalistas industriales. Los costos (de producción de la industria no podían ser reducidos de las tarifas proteccionistas sobre los trigos. Por esto es por lo que elabora su teoría de la renta sobre las tierras. Servirá a los intereses de los capitalistas mobiliarios y de los manufactureros. De acuerdo con ello, y a la cabeza de un gran movimiento de agitación política, Ricardo pedirá la supresión de la tasa sobre los trigos. Era un paso más hacia el libre cambio exigido por las nuevas concepciones.

Detrás de las "grandes" autores, vienen los comparsas mediocres, como Robert Torrens, James Mill y Nassau Senior. Se exceptúa una solo: Stuart Mill (1806-1873), con sus Principios de economía política de 1848. Es un brillante vulgarizador y un clasificador. Pero, a su parecer, las leyes determinadas por la economía no son válidas más que para la producción. Por otra parte, descubre la ley de la tendencia a la disminución del beneficio, de la que se aprovechará Marx, y saca de ella una teoría del estancamiento (del estado estacionario). Llega a un sincretismo entre el liberalismo y el socialismo: propugna la cooperación para la producción, la abolición de los salarios y la socialización de la renta sobre las tierras mediante un impuesto destinado a atenuar las desigualdades iniciales y mediante la limitación del derecho de herencia.

Mientras que en Inglaterra el liberalismo de los grandes autores se disgrega y se cambia a veces en pesimismo, algunos continuadores siguen siendo rigurosos en lo referente a los principios y optimistas en cuanto al efecto de las conclusiones. Cierta número de autores ingleses de este estilo serán frecuentemente citados por Marx: Fullarton, Thomas Tooke, Samuel Jones Lloyd y, sobre todo, Cairnes, con su obra de 1857 Carácter y método lógico de la economía política. Pero es en Francia sobre todo donde el liberalismo se enseña doctoralmente: lo hace J. B. Say con su Tratado de economía política de 1803, y su Curso de 1823. La doctrina será llevada al colmo por Bastiat (1801-1850) y Dunoyer (1786-1862), optimistas impenitentes, a pesar de las crisis y a pesar de la miseria obrera.

Los alemanes han quedado apartados de la tradición liberal pura, salvo quizá Schulze-Delitsch, optimista cercano a Bastiat, aunque tenga pretensiones socialistas. Dependiendo más de la tradición del Estado comercial cerrado, de Fichte, y de la Economía nacional de List, von Thünen dará a conocer su teoría del Estado aislado en 1826. Más original es la escuela histórica, que hay que recordar a causa de las numerosas polémicas que Marx tuvo con Roscher y con Wagner, miembros de esta escuela. Esta es rebelde a las leyes naturales, y propone como principio que la estructura económica de los pueblos varía con el tiempo. Rechazando no sólo la teoría económica liberal, sino toda teoría económica, los historicistas llegan a pesar de todo a una especie de

canonización del sistema económico en vigor. Ya se comprenderá el que Marx haya atacado a Roscher por esta conclusión.

En este contexto de esa ciencia económica esencialmente liberal, verdadero narcótico del mundo burgués según Marx, y amplia operación de enmascaramiento de las verdaderas relaciones económicas, es donde conviene leer el Capital; éste es la “crítica de la economía política”, la denuncia de sus mistificaciones y de su ineptitud para captar el verdadero movimiento de la sociedad capitalista, en la cual ve un orden natural inmutable.

Marx se sitúa, efectivamente, en el punto terminal de esta economía política, cuya constitución y cuyas primeros titubeos había que recordar. La aborda en el momento preciso en que, según los casos, o se interroga acerca de sus principales resultados, a, por el contrario, se transforma en una defensa encarnizada de los principios considerados como las normas absolutas de la sociedad económica. En ese punto es en donde pasa a ser una ideología, y en el que Marx pasa a, denunciar una operación de enmascaramiento de las verdaderas relaciones económicas. Quiere desmistificar el arden natural pseudocientífico de las leyes de esta disciplina, demostrar su incapacidad para captar los fundamentos y el verdadero movimiento de la sociedad capitalista. Consciente de la alienación del trabajador en el mundo burgués, no podía eludir la necesidad de derribar las murallas científicas detrás de las cuales se atrincheraba ese mundo alienado. Fiel a su método, se ve obligada a desenmascarar la alienación “ideal” al mismo tiempo que reduce la alienación real correspondiente.

IV.-LA TRAYECTORIA DEL “CAPITAL”

La crítica marxista de la economía política reviste, por lo tanto, un carácter particular. Marx no dirá que a la ciencia de los economistas anteriores se la pueda coger en falta; en efecto, desde el plano en que analizan la realidad, las regularidades que descubren son perfectamente comprobables, y las leyes que elaboran por la deducción o por la observación de los datos, son leyes indiscutibles.

Pero Marx va a explicar que esta ciencia es completamente relativa. En primer lugar, es relativa a una estructura o a un sistema económico dados. Se niega, por principio, a poner en tela de juicio las bases de su funcionamiento, hace abstracción de ellas. Pues bien: Marx descubre, bajo la apariencia del funcionamiento armonioso del arden económico natural, la existencia de una alienación capital. Y no sólo eso, sino que toda la ciencia económica emana de esa alienación. Viene provocada por la alienación económica real, tanto del proletariado como del capitalista, lo cual es lo mismo. Esta alienación fundamental, en efecto, le permite al capital cobrar la forma de existencia independiente que tiene en cuanto capital monetario. Bajo esta forma es bajo la que la economía política lo ve casi exclusivamente, ignorando -o queriendo ignorar, aunque sea inconscientemente- los fenómenos reales de los que ese capital monetario no es más que el resumen o la manifestación superficial. El fenómeno económico estudiado por los economistas no es más que el oleaje

superficial de una masa de agua cuyas profundidades se agitan en realidad -de manera muy diferente.

La ciencia de los economistas liberales es también relativa para Marx en todo sentido: es una ciencia estática, que no toma en consideración ninguna ley de desarrollo del sistema económico global. Ni tampoco puede tenerlas en cuenta, ya que considera que el orden existente es un orden natural, y el único posible. Contra esta ciencia mutilada, que no se refiere más que a un solo estado histórico del desarrollo de las sociedades económicas, Marx demostrará cómo el sistema económico al cual corresponde contiene en su seno leyes immanentes de evolución que le llevan a su ruina y a su transformación.

Los economistas no ven más que la superficie de los fenómenos, y se creen que es lo esencial. No conocen más que el estado actual de las relaciones económicas, y lo estiman inmutable. Marx va a oponerles lo que él descubre en lo profundo por debajo de la superficie o detrás del velo de la economía monetaria. Al mismo tiempo les opone la realidad del movimiento histórico immanente a ese objeto que ellos consideraban como estable y casi inmutable.

Esta doble perspectiva domina en la obra más importante de los escritos económicos de Marx, que es el Capital. Pocas veces se ha insistido en el plan de esta obra. Rara vez se ha atribuido un significado al movimiento de conjunto que la anima. Los que la han estudiada, se han contentado con sacar tal o cual enseñanza, considerada como fundamental: teorías del valor o de la plusvalía, o del capital, leyes diversas del desarrollo del capitalismo, sin volver a situar el trazo escogido en el conjunto del movimiento. Además, lo que ha solido impedir la comprensión de la estructura de la obra es que la mayoría de los lectores se paran al final del Libro I. Hay para esto buenas razones, aparte de la austeridad de la lectura: es que este libro es el único publicado por el propio Marx, el único cuya redacción es exclusivamente suya. Los Libros II y III los preparó para su edición Engels, partiendo de las notas de Marx. En esas notas había capítulos que ya estaban completamente redactados, pero también había simples fragmentos, cuya ordenación no fue cómoda. El estilo de los dos últimos libros se resiente de ese hecho de que la redacción de las notas utilizadas por Engels para la publicación no estuviera acabada. Además, el primer Libro se refiere en conjunto a un contenido de apariencia más concreta que los dos últimos, y ya veremos por qué. Pero la "interrupción de la lectura del Capital al final del Libro I tiene el inconveniente de impedir que se acepten las grandes líneas de la obra completa y su verdadero alcance.

El plan es, sin embargo, bastante sencillo. Una introducción, que está integrada en el primer Libro, se refiere al valor (valor de intercambio y valor de uso, moneda). No trata aún directamente de plusvalía, ni de explotación, ni de capital. En una obra anterior, la Crítica de la Economía Política, de 1859, cuyo contenido es el mismo que el del capítulo primero del Libro I sobre "La mercancía y el dinero", esta materia aparecía más netamente con su carácter introductorio, de tal modo que Marx la presentó en una publicación autónoma. Pretende no dar más que un simple resumen de ella en el primer capítulo del Capital. Se trata de una exposición de las categorías económicas fundamentales, valor de uso, valor de intercambio y moneda, cuyo juego no

presupone la existencia del capital o de la explotación capitalista. La realidad que corresponde a esas categorías es, sin embargo, la condición de posibilidad del capital y del fenómeno de explotación. Pero no es nada más que condición de posibilidad.

El capítulo no es, sin embargo, una digresión, ni siquiera respecto al propósito crítico de Marx. Aunque, en efecto, la explotación capitalista no aparezca aún explícitamente en él, el fundamento de la alienación económica aparece ya en la separación siempre inminente entre el valor de uso y el valor de intercambio. Esta separación descansa sobre una distinción entre ambos valores, que caracteriza al mundo de las mercancías. Es inútil precisar que no hace falta un sistema capitalista para que haya intercambio de mercancías, pero que, por el contrario, el sistema capitalista no puede desarrollarse más que en el campo de una economía de intercambio en la cual las mercancías tienen su significado propio.

En el desarrollo de esta introducción, Marx describe una ilusión, más bien que una alienación. La ilusión es una deformación únicamente en el plano de la inteligencia, y no en el plano de la situación existencial como lo es la alienación. Aquí, la fuerza de ilusión es el dinero, que procede directamente del valor de intercambio del cual es la expresión, pero que ya no aparece en relación directa con el valor de uso de las cosas, de tan abstracta que es la forma del dinero. Detrás del dinero, sí hay una realidad, la del valor de intercambio, que es trabajo social; éste, aunque es abstracto, no puede concebirse fuera de los trabajos concretos y de los valores de uso destinados a las necesidades humanas. Pero cuando se inicia la distinción entre estos valores de uso y el valor de intercambio, surge la ilusión, y el hombre cree en una existencia independiente, en un valor autónomo del dinero.

Frente a esta ilusión, la realidad es el valor social de las mercancías, y, por la tanto, en cierto sentido, el propio dinero, que Marx no rechaza en sí. Pero cuando esta realidad ya no se percibe más que en la superficie, se enfrenta uno con una ilusión en la cual el valor social está enteramente separada de sus raíces: ilusión del dinero, ¡como si el dinero tuviese por sí mismo un valor, fuera de las relaciones sociales de intercambio de las mercancías, que tratan de satisfacer necesidades!

Oposición entre realidad efectiva y profunda por una parte, fenómenos monetarios superficiales e ilusiones de los economistas por otra parte, tal es fijada en sus grandes rasgos ya en el capítulo introductorio del *Capital*—la trayectoria de Marx en el examen crítico del modo de producción capitalista. En esta oposición se encuentra incluso el esquema de los dos primeros Libros del *Capital*.

La realidad del mundo capitalista, que se queda casi completamente fuera de la investigación de los economistas, es la explotación del obrero: es el resultado de la compra de su fuerza de trabajo tratada como una mercancía, y de la deducción de la plusvalía engendrada por el trabajo. Esta deducción permite la acumulación del capital. Por contraste, la situación proletaria se confunde con

una pauperización y una superpoblación obrera crecientes. La exposición de esta realidad es el Libro I del Capital.

El objeto del Libro II es denunciar la ilusión monetarista de los economistas: haciendo abstracción de las realidades básicas y no conservando en la mente la verdadera naturaleza del capital, no consideran al capital más que como capital-dinero, productor de una misteriosa plusvalía monetaria. No se preguntan de dónde procede esta plusvalía, ni qué es ese capital-dinero. Marx se preocupa aquí, pues, más directamente de la crítica de la economía política científica enseñada por los economistas del mundo burgués, que se dedican, conscientemente o no, a velar la realidad subyacente del sistema capitalista.

Pero no basta con demostrar que los fenómenos de superficie de la vida económica no tienen que ser consideradas independientemente de la realidad profunda. Hay que poner de manifiesto, además; la interacción que hay entre estos dos planos. Marx se ve de este modo llevado a prolongar su crítica de la ciencia económica al mismo tiempo que su crítica del sistema capitalista. El mecanismo de la alienación descrito en el Libro I comprende, en efecto, una dinámica histórica, cuyo progreso es la destrucción del propio sistema capitalista. Una buena parte del tercer Libro está consagrada a la descripción de esta dinámica: ley de disminución progresiva del porcentaje de beneficio media, crisis económicas y crisis general del capitalismo. Este Libro III constituye, por sí mismo la crítica de la segunda ilusión de los economistas: como se paraban en la superficial sin llegar a la esencial, eran igualmente incapaces de comprender el modo de producción y de actividad económica actual, más que como una realidad inmutable, ligada a la naturaleza humana en general.

La evolución del sistema económico es el resultado de la interacción entre la realidad profunda, descubierta en el primer Libro del Capital, y los fenómenos de superficie. Entre estos dos estratos, en efecto, no hay una separación real, aunque se puedan aislar los fenómenos de superficie dejándose arrastrar a la ilusión. De hecho, de la interacción de los dos grupos de fenómenos resulta la evolución de las propias estructuras superficiales de la vida económica. Así, pues, las crisis son fenómenos de superficie perfectamente conocidos por los economistas, pero también constituyen la expresión directa del fenómeno de la alienación capitalista en vías de suprimirse; en este caso, el dinamismo de la situación real aparece en la existencia exterior y cobra figura histórica. En el tercer Libro del Capital, por lo tanto, el tema principal es el devenir de la historia, resultado de la reunión en una perspectiva única, en la única perspectiva propia de lo concreto histórico, de los planos aislados hasta entonces por una trayectoria científica abstracta, plano de la realidad esencial y plano de las apariencias. Las apariencias se modifican en función de su dependencia de la esencia, aunque los economistas piensen otra cosa, y la esencia no tiene más sentido que el de provocar el desarrollo completo de las manifestaciones cuya conjunta se expresa totalmente en la apariencia. Así, pues, la alienación a la explotación no pueden continuar sin manifestar sus virtualidades en el plano de los fenómenos de superficie, en la pauperización, en la concentración capitalista y en las crisis, que finalmente acarrearán la inversión del sistema capitalista y de sus instituciones. A través de todo este

movimiento, la esencia sigue inmutable en sí. La alienación y la supresión de la alienación son el resultado de una sola y única realidad, que engendra las etapas sucesivas y diferentes de la historia. Este método explica las repeticiones aparentes y las vueltas a un mismo tema en el Capital. No hay que dejarse llevar por estas apariencias, sobre todo cuando se comparan los dos primeros Libros: la primera materia puede estar tratada en el Libro I, en el modo real, y en el Libro II, en el modo de la crítica de las ilusiones de los economistas. Hay también indudablemente interferencias puras y simples entre los diferentes planos, pero rara es que Marx no nos ponga en guardia contra las confusiones posibles.

De todos modos, se ha expresado con claridad suficiente en lo referente a las principales divisiones del Capital y a la significación de sus partes. Sus afirmaciones explícitas corroboran el plano esquemático que acabamos de dar.

El primer Libro del Capital se titula “El proceso de producción del capital»; el segundo, “El proceso de circulación del capital”; el tercero, “El proceso conjunto de la producción capitalista”. La palabra “proceso” traduce literalmente a la alemana Prozess; es evidente que hay que entenderla como “movimiento”. Estos títulos parecen indicar las subdivisiones clásicas de un manual de economía. Sin embargo, se trata de algo muy diferente. La circulación de que se habla en el Libro II no tiene nada de común con el reparto o la distribución del producto, que, en los manuales elementales, viene expuesta después del capítulo sobre la producción y los factores de la producción. Por otra parte (y éste es el punto más importante), aunque la producción y la circulación sean secciones del recorrido y del mismo circuito económico, Marx considera que no hay homogeneidad de naturaleza entre los fenómenos que ocurren en la fase de “producción” y los que ocurren en la fase de “circulación” del capital. Por el contrario, se da entre ellos esa oposición que más arriba ha sido señalada entre el plano de la realidad esencial y el de la apariencia.

El encadenamiento de las partes del Capital, sin embargo, hay que comprenderla dentro del marco de la teoría del circuito económico, tomado del Cuadro Económico de Quesnay. Del dinero invertido como capital (A), se pasa al dinero que se retira del acto productivo y que se volverá a invertir como capital (A'), por el intermedio, de la compra de medios de producción y de fuerza de trabajo, luego del acto de producción, y finalmente de la venta de las mercancías producidas. El conjunto no es aparentemente más que circulación, y ésta se hace posible mediante la moneda, que cumple una misión en cada punto del circuito. La producción (en cuanto acto de producción) no parece ser, pues, desde este punto de vista, una etapa privilegiada en el movimiento circulatorio. En realidad, hay en algún sitio un hiato, porque hay que explicar cómo crece el capital a lo largo del movimiento circular. En el estadio de la producción es donde Marx descubre el fallo al mismo tiempo que la explicación. En efecto, todo el resto del circuito no es más que circulación de valores equivalentes que no se incrementan en el intercambio: dinero contra mercancías, y mercancías contra dinero.

Marx llega, pues, a considerar que el verdadero nacimiento del capital se observa en el acto de producción únicamente, y que toda el circuito restante

resulta de ese acontecimiento primero, sin apartar nada nuevo; de ahí viene la ilusión de las economistas, que no se ocupan más que de las incidencias de la fase de “circulación” y no pueden dar cuenta de los fenómenos esenciales de la producción (y de la producción de plusvalía capitalista).

Por lo tanto, Marx distinguirá en su exposición la “producción” y la “circulación” : no las diferencias en cuanto dos fases homogéneas de un circuito única, sino en cuanto dos planos diversos de la realidad, un plano de mayor profundidad y una plana de superficie.

A diferencia de los dos primeros Libros, el tercero se refiere a la totalidad del proceso de producción capitalista, o sea su movimiento de conjunto. Hay que entender esto en dos sentidos, que son complementarios uno de otro. Primeramente, Marx describe el movimiento completo realizado por el capital, y demuestra en particular cómo se opera el reparto de los ingresos capitalistas: fenómeno también de superficie, pero condicionado por todo lo que ocurre en el fondo. Las dos secciones aisladas del circuito capitalista se ven reunidas de nuevo, y el movimiento circular se recorre en su totalidad. Pero el título de Marx implica al mismo tiempo otro “movimiento de conjunto,” de la producción capitalista, su movimiento histórico. Este se engendra partiendo del circuito ordinario, pero la aparición de distorsiones en el movimiento acarrea insensiblemente su transformación: el círculo se deforma progresivamente. Pronto representará una producción capitalista monopolística en la cual el capital y los beneficios recorren un camino sensiblemente diferente. Finalmente, un atasco fatal, o sea una ruptura del circuito, abre el paso a otro círculo de relaciones económicas. Esta deformación progresiva es el movimiento histórico de conjunto de la producción capitalista.

Así, pues, baja la apariencia de una descomposición del circuito económico en sus fases, Marx nos ofrece un análisis de la realidad económica en dos planos, uno de superficie (aquel en que se producen los fenómenos monetarios) y otra de profundidad (aquel en el que se desgasta el trabajo y se crea la plusvalía). La recomposición del circuito en el tercer. Libro corresponde a una recomposición sintética de estas dos planas, que no han estado aislados anteriormente más que mediante la abstracción.

Los elementos de este armazón los expone claramente Marx en el Libro II, en el momento en que va a hablar del “capital-dinero”. “En el Libro I -dice-se ha analizado el movimiento de la producción capitalista, tanto en cuanto fenómeno aislada como en cuanto movimiento de producción: producción de la plusvalía y producción del propio, capital. El cambia de forma y de materia que sufre el capital en la esfera de la circulación se ha supuesto que venía dado, sin detenerse más en él. Por la tanta, se ha supuesto que el capitalista, por una parte, vende el producto a su valor, y que, por otra parte, encuentra en el interior de la esfera de la circulación los medios de producción en forma de cosas, con el fin de emprender el movimiento o de continuarla de manera seguida. El único acto que forma parte de la esfera de la circulación, el que hayamos prestado atención, es la compra y la venta de la fuerza de trabajo, condición fundamental de la producción capitalista.” En el Libro II, por el contrario, Marx se preocupa de demostrar los diversos movimientos y los

cambios de forma llevados a cabo por el capital o por los diferentes elementos integrantes del capital a lo largo del conjunto del proceso de circulación.

La división de las dos primeros Libros se repite al principio del tercero: “En el Libro I hemos analizado las fenómenos que presenta el proceso de producción capitalista considerado en sí mismo, en cuanto proceso de producción inmediato, sin tener en cuenta todas las influencias secundarias de las circunstancias externas a él. Pero este proceso de producción inmediata no agota el ciclo de la vida del capital. Se completa en el mundo real con el proceso de circulación, y éste ha constituido el objeto de los estudios del Libro II. En éste, y en particular en la tercera sección, se ha echado de ver, al considerar el proceso de circulación como mediación del proceso de producción social, que el proceso de producción capitalista, considerado en su conjunto, es la unidad del proceso de producción y de circulación.” El Libro III no consistirá en reflexiones generales sobre esta unidad. En realidad, Marx va a demostrarnos cómo se engendran las formas concretas de la realidad económica partiendo del movimiento total del capital y cómo resulta a la vez del proceso de producción (fenómeno de profundidad) y del proceso de circulación (fenómeno más superficial, pero que aún no es el movimiento histórico ni el desarrollo). “Se trata—escribe Marx—de descubrir y de exponer las formas concretas que resultan del movimiento del capital considerado en su conjunto. En su movimiento concreto, los capitales se encuentran en relación en formas concretas, respecto a las cuales la forma (Gestalt) del capital en el proceso de producción inmediato, la misma que su forma en el proceso de circulación, no aparecen más que como momentos particulares: Las formas del capital, tal y como las desarrollamos en este libro, se acercan; pues, pasa a paso, al aspecto que revisten en la superficie de la sociedad, en la interacción de los diversos capitales entre sí, en la competencia y en la conciencia habitual de los propios agentes de producción.”

Hay que tener aquí en cuenta el significado preciso que posee en el vocabulario filosófico hegeliano y marxista la palabra “momento”: no significa ni caso particular ni forma pasajera, sino elemento constitutivo interno a inferior. Lo que resulta de la interacción de los diferentes momentos constitutivos que únicamente la abstracción aísla, es el fenómeno externo y concreto. Las traducciones habituales del Capital en lengua francesa, al emplear un vocabulario impropio, dificultan toda comprensión verdadera del párrafo de referencia y hacen difícil la del plan del Capital. En la traducción de Borchardt y Vanderrydt leemos, por ejemplo: “Las formas concretas que los capitales revisten en la producción y la circulación no corresponden sino a casos especiales.” La traducción hecha posteriormente por Molitor no es más exacta: “En sus relaciones reales, los capitales revisten formas concretas en relación con las cuales la forma del capital, en el proceso de producción inmediato o en el proceso de circulación, aparece como simplemente pasajera.” Se trata de algo muy diferente de casos especiales a de forma pasajera: después de haber analizado la vida económica del mundo capitalista en su nivel de realidad más efectiva y al mismo tiempo menos aparente, y luego en un nivel en el que los fenómenos son más aparentes, pero en cambio menos reales, Marx ofrece en una tercera etapa la síntesis de estos elementos constitutivos, de estos «momentos»; esta síntesis es el movimiento concreto en el sentido hegeliano

de la palabra; es decir, movimiento comprendido y desarrollada. A la real inmediata, que es la relación de producción capitalista analizada en el Libro I, se opone lo real mediatizarlo, tal y como se lo describe en el Libro III ; lo real mediatizado coincide con lo empírico, pero lo empírico ya está comprendido en adelante; es decir, ya es verdaderamente concreto, gracias a la mediación de los fenómenos monetarios analizados en el Libro II: estos fenómenos son el lazo entre la realidad inmediata y la realidad mediata (efectiva, viva, completa, que se manifiesta en movimiento histórico).

Pero antes de poder demostrar la evolución histórica de las diversas etapas de la sociedad, antes de formular la tesis del materialismo histórico en toda su amplitud, tal y como aparece hasta en el tercer Libro del Capital, antes de demostrar paralelamente cómo puede suprimirse la alienación humana, hay que seguir a Marx en su explicación esencial de la alienación por medio de la explotación económica.

V.-EL VALOR: MERCANCÍA Y DINERO

Sin embargo, como ya hemos hecho notar, Marx no nos introduce de golpe en la consideración de esta explotación, sino en preliminares aparentemente lejanos sobre la mercancía, el valor y el dinero. ¿Qué significan las principales definiciones que Marx precisa aquí? ¿Cuál es el alcance de este capítulo introductorio del Capital?

El objeto de que se trata es la mercancía. En efecto, pueden existir mercancías; es decir, que pueden intercambiarse productos del trabajo humano, incluso en sistemas económicos no capitalistas. La realidad “mercancía” es de hecho tan característica de la vida económica como la realidad “intercambio”. Por lo tanto, es perfectamente lógica, incluso en vista de una tarea puramente crítica, comenzar una exposición sobre la vida económica por una aclaración de las principales nociones básicas que se integran en el intercambio y en la realidad “mercancías”.

¿Qué es una mercancía? Esta cuestión, importante para la filosofía de la sociedad económica, hace surgir en seguida la dualidad entre valor de uso y valor de intercambio. La mercancía es uno y otro a la vez y, según parece, es uno y otro indisolublemente.

En todo un aspecto de sí misma, la mercancía es un valor (lo uso: tiene aptitud para satisfacer necesidades específicas, cualitativas y concretas del hombre. “La mercancía-dice Marx-es en primer lugar un objeto externo, una cosa, que mediante sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier especie. El que estas necesidades tengan su origen en el estómago o en la fantasía, no cambian en absoluto la cuestión. Tampoco se trata de saber cómo se satisfacen esas necesidades: si inmediatamente, cuando el objetivo es un medio de subsistencia, o si por vía indirecta, cuando es un medio de producción.” El valor de uso está ligado a las cualidades físicas de cualquier clase que pertenecen al objeto denominada mercancía. El valor de uso está adherido a su “ser corporal” (Warenkörper).

La utilidad específica de una mercancía (o, mejor dicho, de un producto que juega el papel de mercancía) puede apreciarse incluso en el caso de una mercancía aislada. La hogaza de pan tiene un valor de uso en función del hambre. El automóvil tiene un valor de uso en función de una necesidad de desplazarse. Estas utilidades específicas no son intercambiables: el pan no puede servir para el desplazamiento, y el automóvil no puede saciar el hambre. Lo mismo ocurre con cada una de las mercancías tomada por separado.

Pero no se habla de mercancías más que cuando los productos de que se trata no están aislados, sino que entran en relación por medio del intercambio. La que no era intercambiable en el aspecto de las cualidades específicas, la es bajo otro aspecto. Un depósito de productos farmacéuticos y un automóvil tienen algo común, su valor; es decir, su valor de intercambio. O sea que cada mercancía, además de su valor de uso específico, tiene otra significación, que ya no es específico, sino universal: las mercancías se comunican por lo tanto mediante un medium homogéneo que sirve de intermediaria entre ellas, y del que cada una representa cierta cantidad claramente determinable. Esta cantidad de un elemento homogéneo a todas las mercancías es el valor de intercambio de cada una: "El valor de intercambio -escribe Marx- aparece en primer lugar como de relación cuantitativa, la proporción según la cual los valores de uso de una especie se cambian por los valores de uso de otra especie, relación que se modifica sin cesar en el tiempo y en el espacio."

El valor de uso de una mercancía no varía nunca, ya que su relación específica con una necesidad específica no varía nunca. El valor de intercambio de una mercancía puede, en cambio, modificarse: según los casos, según las épocas y según las condiciones del mercado me permitirá obtener mayor o menor cantidad de otra mercancía. "El valor del intercambio -dice Marx- se nos presenta, pues, como algo contingente, como algo relativo; un valor de cambio interno, inmanente (valor intrínseco), sería, por lo tanto, una contradicción in adjecto. "El valor de intercambio no puede ser sino el modo de expresión, la "forma fenomenal" de un contenido que puede ser diferenciado de ella."

Al no poder expresarse más que en una relación, el valor de intercambio es cierta cantidad de un elemento común, al cual se reducen todos los valores de intercambio. ¿Cuál es este elemento común? No puede ser ninguna cualidad natural de tal a tal mercancía, ni de toda mercancía: "Es justamente la abstracción de su valor de uso -dice Marx- lo que caracteriza a la relación de intercambio de las mercancías." Mientras que solamente se sigan considerando sus cualidades naturales, no aparece nada común entre las diversas mercancías que se intercambian (por ejemplo, entre un montón de sal y un buey). "En cuanto valor de uso, las mercancías son esencialmente de calidad diversa, y en cuanto valor de intercambio, no pueden ser sino de cantidad diversa y, por lo tanto no contienen ni un átomo de valor de uso."

La única cualidad común a los diversos valores de intercambio es la de ser producto del trabajo: "Si se hace abstracción del valor de uso del ser corporal de la mercancía, no les queda a las mercancías más que una sola cualidad, la de ser productos del trabajo." Pero al hablar de producto del trabajo, hay que

guardarse de volver a introducir un elemento natural, que sería común a las diversas mercancías, “El producto del trabajo se ha transformado también cuando creíamos tenerla asido... Ya no es una mesa, a una casa, o hilo, o cualquier otro objeto útil. Todas sus propiedades sensibles se han desvanecido. Ya no es, por otra parte, el producto del trabajo del carpintero a del albañil, del hilandero ni de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter de utilidad específica de los diversos trabajos representados por las productos desaparecen también las diversas formas concretas de esos trabajos; ya no se distingue a unas de otras, Nina que todas juntas están reducidas a trabajo humana semejante, a trabajo abstractamente humano (trabajo humano abstracto)”.

Según vamos indagando qué constituye el valor de intercambio, hemos pasado de las cualidades naturales a un elemento común: el trabajo. Pero, al mismo tiempo, hemos pasado de los trabajos concretos a un trabajo abstracto que ya no tiene en cuenta los caracteres específicos de cada trabajo concreto. Si se hace de este modo abstracción de todas las formas concretas del trabajo para captar el elemento común y homogéneo del valor del intercambio, ya no queda más que la posibilidad de referirse al tiempo de trabajo. He aquí el elemento homogéneo y cuantitativo que buscamos: el tiempo de trabajo puede servir de medida del trabajo abstracta y, por lo tanto, del valor de cambio. “Un valor de uso o un bien no tiene valor más que porque algo de trabajo humano abstracto está objetivada a materializado en él. Pera ¿cómo medir la importancia de su valor? Mediante el quantum de “sustancia constitutiva del valor”, de trabajo que se halla contenido en él. La cantidad misma de trabajo se mide por su duración temporal, y el tiempo de trabajo halla a su vez escala de medida en las divisiones determinadas del tiempo, tales como la hora, el día, etc.”

La solución parece sencilla, pero subsisten ciertas dificultades: ¿Qué hay que entender por trabajo humano abstracto? ¿Se trata de un elemento perfectamente homogéneo, o sea que se le encontraría de modo semejante en todas las civilizaciones y en todas las épocas? Evidentemente, no. La búsqueda del átomo de trabajo humano no compensa: a fuerza de intentar captar un elemento natural primitivo y - fundamental, se ve uno conducido a la abstracción más temible. Ahora bien: cuando un marxista habla de trabajo humano abstracto, hace abstracción solamente de los caracteres específicos de cada trabajo determinado, pero no hace abstracción de las condiciones de la productividad general en una sociedad determinada, ni hace abstracción del nivel general de la técnica en la sociedad en cuya seno se realizan los intercambios. Por consiguiente, Marx no nos impone el comparar el trabajo en sociedades totalmente diferentes unas de otras y aisladas unas de otras, ni siquiera nos impone formalmente el comparar el trabajo en las diversas etapas históricas de desarrollo de una sociedad. Nos remite más sencillamente a la “fuerza global de trabajo de la sociedad que se manifiesta en los valores del mundo de las mercancías.” Esta fuerza de trabajo está concebida como “una única fuerza de trabajo humano, aunque consista en fuerzas de trabajo individuales innumerables.”

La correspondencia entre el trabajo efectuado en la sociedad entera y el conjunto de los productos salidos de este trabajo no es difícil de establecer.

Pero no basta para nuestro intento, ya que nos interesamos por el valor de intercambio de cada mercancía particular. Marx hace entonces derivar de la idea del trabajo global de la sociedad la del tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de tal o cual mercancía. La noción no tiene nada de discutible siempre, que se trate de mercancías físicamente semejantes: el valor de cada una será el tiempo medio de gasto de un trabajo, semejante (semejante, ya que acaba en el mismo producto). Se hace abstracción del grado de aplicación o de las diferencias entre los trabajadores, se las supone idénticos e intercambiables.

Pero hay mercancías de calidad muy diferente, y a las cuales corresponden trabajos de cualificación muy diversa. Fiel a su idea del trabajo socialmente necesario, Marx admite entonces que un trabajo cualificado de tal o cual manera es un múltiplo del trabajo simple. Además, se refiere a una especie de media de productividad en toda la sociedad. La idea es ciertamente seductora, pero no hay modo de aplicarla hasta tanto no sea posible comparar efectiva y experimentalmente trabajos de cualificación diferente. Y sobre todo, no se los puede comparar mediante los productos que engendran, ya que es justamente el valor relativo de esos productos lo que se trata de determinar, recurriendo a la medida en trabajo. Hagamos observar, finalmente, que para la comparación de los diversos trabajos se toma como referencia lo que está admitido en una sociedad dada, dejando de lado toda verificación experimental decisiva. Verosíblemente, no hay otra solución, pero aún estamos lejos de una media efectiva. El trabajo socialmente necesario no es más que el trabajo reconocido como tal en la sociedad.

De la apreciación social común (de los trabajos, y correlativamente de los productos) es de donde resulta el elemento homogéneo común a los diversos trabajos en una sociedad determinada. Hay en ello una abstracción característica de la existencia social, pero esta abstracción nos da un elemento-trabajo tan concreto como la misma sociedad.

Marx hubiera podido contentarse con reconocer este hecho. En realidad, intenta llegar a un elemento-trabajo que, aun siendo abstracto; fuese de todos modos más concreto; sería una especie de media efectiva (comprobable experimentalmente) de la productividad de los trabajos efectuados en la sociedad. Aquí empezarán las dificultades.

Sea lo que fuere, el valor de las mercancías es el resultado del trabajo encarnado en esas mercancías, susceptible de ser sometido a una media conforme a la idea de un trabajo, socialmente necesario o de un trabajo abstracto comparable. No hay que tratar de sacar argumentos de la intervención del capital para invalidar este razonamiento. Con ello no se logra más que diferir la dificultad: porque el trabajo efectuada con la máquina se combina con el trabajo empleada para la producción de la máquina; volvemos al mismo problema y a la misma solución.

Haciendo abstracción de las dificultades referentes a la medida de los trabajos específicamente diferentes, se puede afirmar, de acuerdo con Marx, que dos

mercancías se intercambian a la par cuando contienen el mismo número de horas de un trabajo de productividad social media.

De estas primeras determinaciones se sacan algunas consecuencias accesorias, pero importantes. Un objeto puede ser útil, y tener por consiguiente un gran valor de uso, sin poseer el menor valor (cuando la palabra valor se emplea de modo absoluto, se trata siempre del valor de intercambio): éste es el caso de los objetos que no son productos de ningún trabajo, los que la naturaleza da directamente, y el hombre los consume sin trabajo (por ejemplo, el aire y, frecuentemente, el agua). Por otra parte, un objeto puede ser producto del trabajo, sin ser una mercancía: esto ocurre en el caso del consumo directo, cuando no pasa por un intercambio. En realidad, en este caso se da un valor virtual, que Marx no tiene en cuenta: "El que mediante su producto satisface su propia necesidad crea un valor de uso, sí; pero no una mercancía. Para producir mercancía no hay que producir solamente valor de uso, sino valor de uso para los demás, valor de uso con significación social." Pero, inversamente, "ninguna cosa puede tener valor sin ser un objeto de uso. Si no tiene ninguna utilidad, el propio trabajo contenido en ella carece de utilidad, no cuenta como trabajo, y, por lo tanto, no constituye ningún valor."

Al referirnos al trabajo para la determinación del valor de las mercancías hemos visto que se desdobra, lo mismo que se desdoblaba la propia mercancía: el trabajo es a la vez trabajo específico concreto y trabajo social medio.

La aparición de trabajos específicos diversos está en relación con la división social del trabajo. Si todo el mundo hiciese un trabajo único que bastase para la satisfacción de sus necesidades, sin tener que recurrir al intercambio, no existirían los diversos trabajos específicos. A partir del día en que se instaura la división del trabajo, consecuencia del intercambio entre unidades económicas independientes, aparecen igualmente los trabajos específicos variados. La división del trabajo es, en realidad, la condición de la producción de las mercancías, pero no a la inversa. Conviene, además, distinguir esta división del trabajo que existe entre unidades económicas independientes de la división técnica o sistemática del trabajo en el seno de una misma unidad económica, productora y consumidora al mismo tiempo, que puede ser tanto un individuo aislado como un grupo integrado (por ejemplo, la familia patriarcal). Así, pues, Marx hace observar: "En el municipio de la India antigua, el trabajo, está dividida en el seno de, la sociedad, sin que los productos pasen a ser mercancías. O con un ejemplo más cercano a nosotros, en cada fábrica el trabajo está dividido de modo sistemático, pero esta división no es consecuencia del hecho de que los obreros intercambien sus productos individuales... Únicamente los productos de trabajadores privados independientes y sin lazos entre sí se presentan unos frente a otros como mercancías."

Hay que añadir a esto que el valor de uso, considerada como aspecto primero de la mercancía, resulta del trabajo específico y de la naturaleza, a diferencia del valor de intercambio, que resulta solamente del trabajo. Por consiguiente, no hay razón para reprochar a Marx, como se ha solido hacerlo, el que no haya tenido en cuenta el factor natural en la constitución del producto mercantil. El

reproche no tenía sentido más que en la referente al valor del intercambio, y aun en ese caso se puede refutar tan fácilmente como el referente a la intervención del capital en la producción.

Así, pues, al mismo tiempo que es trabajo específico en el marco de la división social del trabajo, el trabajo es trabajo social medio, directamente comparable a los demás trabajos realizados en el seno de una sociedad determinada. “El trabajo medio simple en sí varía, sin duda, en los diversos países y en las diversas épocas de la civilización; pero en una sociedad determinada es también determinado. El trabajo más complejo se ha de considerar solamente como trabajo simple de una potencia superior o, mejor dicho, como trabajo multiplicado.”

En este análisis de la mercancía, Marx capta el valor en su estado naciente; es decir, el valor de intercambio. Pero se suele hablar con mayor frecuencia de valor en general que de valor de intercambio. Aquí es donde aparecen las ilusiones que se hacen los economistas sobre el valor, cada vez que éste no está en contacto con su génesis inmediata en la creación del valor de intercambio. Después de haber hablado de la realidad, Marx critica, por lo tanto, la ilusión. Es la misma trayectoria que se verá en el progreso entre el primer Libro del Capital, que describe la realidad inmediata del capital, y el segundo Libro, que describirá y denunciará las ilusiones aparecidas en cuanto el capital ya no se muestra bajo su forma inmediata.

En realidad, el valor no es nada más que el valor de intercambio, sólo que presentado con otra forma, más general, en la cual la primera forma, aún transparente, ya no se puede captar de manera inmediata. El dinero-es decir, la moneda-no es sino “la forma del valor desarrollada (o sea que se la ha vuelto no inmediata), partiendo de las demás formas fenomenales del valor en el valor de intercambio 11.” Este es-hace observar Marx- “todo el misterio del dinero”.

Pero consideremos primeramente el valor. Al no tener que ver nada con ninguna cualidad natural está “más allá de lo natural” (übernatürlich, literalmente “sobrenatural”), la cual quiere decir que es “algo puramente social”. No se da más que en las relaciones de los hombres entre sí en el intercambio de las mercancías.

Estas definiciones le permiten a Marx denunciar dos errores de los economistas. Basándose en que el valor no es algo natural, Marx ataca a los mercantilistas, que consideran al valor como un elemento cualitativo particular; por ejemplo, el dinero en cuanto metal. Al afirmar, por otra parte, que el valor es, sin embargo, algo real (a saber, trabajo social abstracto), ataca a la economía liberal clásica, que no veía más que el aspecto cuantitativo del valor. Los liberales tenían tendencia a considerar al valor como una simple expresión cuantitativa de la relación de intercambio, o sea como la expresión de los precios corrientes; Marx les opone que el valor es algo concreto y real.

Al demostrar que el valor aparece en la expresión más simple del valor relativo (valor de intercambio), ya no permite opinar que el valor sea alguna cualidad natural propia del dinero. Pero al demostrar que este valor se puede expresar

en un número indefinido de relaciones de intercambio, hace ver que no es la relación de intercambio particular (el precio corriente) la que determina la importancia del valor, sino que es la importancia del valor (en una sociedad determinada) la que determina, por el contrario, todas las relaciones de precios que aparecen en el intercambio.

Marx puede entonces enunciar conclusiones semejantes en lo referente al dinero: no es algo específico con respecto al valor de intercambio simple (y todavía transparente); el dinero no tiene, por lo tanto, valor en sí. No es una especie de potencia superior a las cosas, como piensan los mercantilistas. "La forma simple de mercancía -dice Marx- es ya, en germen, la forma del dinero. Pero el dinero no es tampoco un simple vela que recubre las relaciones de intercambio y que no puede ejercer sobre ellas ninguna influencia, como pensaban las librecambistas.

Estas conclusiones son sencillas y se sacan de la única explicación posible para Marx de la naturaleza del valor. ¿Por qué, entonces, el dinero hace ilusión perpetuamente, y por qué aparece el valor como algo misterioso, ya sea natural, lo cual es una forma de misterio, a ya sea indeterminable, lo cual es la negativa de penetrar en lo que aparece como misterio?

El aspecto misterioso del valor resulta del hecho de que puede darse una separación entre el valor de uso y el valor de intercambio, hasta tal punto que ya no se perciba un lazo entre ellos: esta es la que se produce principalmente cuando el valor ha tomado la forma elaborada del dinero. No es el hecho de que se dé valor de intercambio el que provoca la ilusión, sino el hecho de que el valor pueda separarse completamente de su origen, hacerse casa, objetivarse por completo frente a mí, que soy el detentador o el comprador del producto. La relación con el trabajo social de que participan tanto el valor como el dinero, ya no se percibe; ya no estamos una frente a otro sino bajo la forma de las cosas, de los valores reificados que ofrecemos en el mercado. Esto es la que resulta, según Marx, de nuestra situación de productores aislados, que no entramos en contacto mutuo más que por intermedia del intercambio de nuestros productos mercantiles: "Lo misterioso en la forma de la mercancía consiste, por lo tanto, sencillamente en esto: la forma de la mercancía devuelve a los hombres los caracteres sociales de su propia trabajo como caracteres objetivos (de objeto) de los productos de su trabajo, como cualidades naturales de estas cosas; por lo tanto, también devuelven a los hombres la relación social de los productores respecto al trabajo global como una relación social de objetos, relación social existente fuera de ellos mismos. Mediante este quid pro quo, los productos del trabajo pasan a ser mercancías, cosas que son de manera sensible suprasensibles o sociales." La ilusión procede de que, en el intercambio, el mundo de los hombres trabajadores-productores se transforma aparentemente en mundo de las mercancías. Esto no se verifica simplemente porque se dé un valor de intercambio, sino porque el valor de intercambio es susceptible de objetivarse en "valor", porque se realiza una separación entre el valor de uso (cosa que mi producto no es directamente más que si lo consumo ya mismo) y el valor de intercambio, cosa que este producto es en cuanto mercancía, dejando entonces de ser valor de uso para mí. Separación entre un producto útil que me es personal y una cosa que me es extraña. El producto

pasa a ser cosa respecto al hombre, y las relaciones de los hombres entre sí pasan por el intermedio de las cosas. Al nivel de la vida económica, la sociedad no se constituye más que mediante una objetivación del hombre. Sin duda, esta objetivación parece ser en todos las casas la condición del hombre; Marx no lo discutiría. Lo que le intranquiliza son solamente las consecuencias que pueden resultar de ello cuando ya no se perciba el lazo entre el objeto-valor y el producto del trabajo que le da origen. El objeto-valor aparece entonces con una especie de independencia y de existencia autónoma, que son factores de ilusión, y en los cuales vendrá a incrustarse la alienación económica.

Marx observa, en efecto, una analogía entre el mundo del valor, mundo objetivado trascendente al yo productor, y el mundo religioso, objetivación trascendente al mismo yo. Denuncia el fetichismo del valor, siendo el fetichismo la forma religiosa en la cual lo divino (lo trascendente al yo) está más objetivado. “Aquí-dice-los productos de la cabeza del hombre aparecen dotados de una vida propia, aparecen como formas independientes entre sí e independientes en sus relaciones con los hombres. Esto es lo que yo llamo fetichismo, que se adhiere a los productos del trabajo, en cuanto se los produce como mercancías, y que por lo tanto es inseparable de la producción de mercancías.” El carácter social del trabajo se objetiva plenamente en la mercancía. No hay duda de que no se da socialidad del trabajo más que en esta objetivación, ya que el valor de uso no tiene por sí carácter social; pero el carácter social desaparece igualmente, en cuanto cobra una existencia enteramente independiente. No hay sociedad más que de personas. “En otros términos-dice Marx-, los trabajos privados no confirman su existencia de miembros del trabajo colectivo social, sino mediante las relaciones en las cuales el intercambio sitúa a los productos del trabajo y por intermedio de ellos, a los productores. Estas últimas ven, por consiguiente, las relaciones sociales de sus trabajos particulares como lo que son, o sea no como relaciones inmediatamente sociales de las personas entre sí, en sus trabajos, sino como relaciones reificadas (de cosas) entre las personas y como relaciones sociales entre cosas.”

El valor que reside en las cosas no lo reconocen en un principio los hombres en cuanto trabajo social: aparece como una “cosa” misteriosa de la cual participan las demás cosas, que son las mercancías. Los hombres ponen siempre a sus productos en relación en cuanto valores, pero sin saber que el valor es trabajo humano social. “Los hombres no relacionan, por lo tanto, a los productos de su trabajo entre sí en cuanto valores, porque estas cosas son para ellos simples caparazones reificados de trabajo humano semejante. Lo que ocurre es lo contrario: Al igualar a sus productos variados entre sí en el intercambio en cuanto valores, es cuando igualan entre sí a sus propios trabajos diversos en cuanto trabajo humano. No se dan cuenta de ella, pero esto es lo que hacen. El valor, por lo tanto, no lleva escrito en la frente lo que es.” Dominados por esta ilusión, los hombres no conocen más que el valor, pero ignoran de hecho su significación o, por lo menos, no tienen conciencia de ella. Se forjan, pues, una ilusión en lo referente a sus productos que intercambian como valores: o, mejor dicho, sus trabajos, que tenían un carácter de participación social, lo pierden, al no presentarse ya más que como valores de las mercancías producidas.

Por consiguiente, sólo mediante el intercambio aparece el carácter social del trabajo. Pero por el intercambio igualmente, en la medida en que constituye una operación distinta del trabajo específico, el hombre corre el riesgo de perder el sentido de esta socialidad de su trabajo y de su producto. La paradoja en este campo es que la "sociedad" económica no se constituye más que mediante la objetivación; pero que la transformación de los productos en objetos, aunque sean sociales en sí, oculta esta socialidad fundamental.

Ciertos intérpretes aventuran, hablando de este fenómeno, la palabra alienación. Ella equivale a ir más allá que el pensamiento de Marx. Conviene no confundir objetivaciones y alienación, aunque la objetivación propia del mundo de las mercancías sea el terreno en el que germinarán las alienaciones económicas históricas. Por ello hemos preferido hablar aquí de una ilusión, que resulta de la objetivación del trabajo en cosa-valor.

La ilusión es de todos modos tenaz, porque la objetivación, de la cual es reflejo, es fundamental. No es suficiente, como Marx ha hecho hasta aquí, con correr el velo del misterio que obnubila al valor, ni con denunciar la ilusión de su autonomía, para hacerlo desaparecer. La simple denuncia de la ilusión del valor no suprime su causa. La objetivación del trabajo humano es un modo de ser resistente: "La determinación de la dimensión de valor mediante el tiempo de trabajo es, pues -dice Marx-, un misterio escondido bajo los movimientos fenomenales de los valores relativos de las mercancías... Su descubrimiento suprime la apariencia de la determinación puramente accidental de la dimensión del valor de los productos del trabajo, pero no suprime en modo alguno su forma de cosas. La traducción de Roy completa en este caso el texto de Marx: "(Este) descubrimiento... no por ello hace desaparecer la forma que representa esa cantidad en cuanto relación de magnitud entre las cosas, entre los propios productos del trabajo."

La objetivación requerida para la constitución de la sociedad económica, ¿no sería, aun con las peligrosas que entraña, una estructura constitutiva de lo real humano al nivel de la existencia económica? En caso afirmativa, esto permitiría afirmar sin reservas que no hay aquí alienación alguna. O si se quiere hablar de alienación, habría que indicar claramente que se emplea la palabra en un sentido totalmente diferente a la alienación histórica que es el capitalismo. Con esta respuesta resultaría, por otra parte, que la supresión del capitalismo no entraña ipso facto la supresión de la objetivación propia de la economía mercantil, y que entre estos dos acontecimientos no hay una simple relación de causa a efecto. Por consiguiente, diríamos que parece completamente posible suprimir el régimen capitalista, pero que es utópico querer suprimir la objetivación, necesaria para la socialización de nuestra existencia y para la realización del hombre al nivel de la economía.

Estas conclusiones anticipadas no están en contradicción con los análisis marxistas que acabamos de recordar. Contradicen algunas otras afirmaciones de Marx, que no podemos dejar de lado. En efecto, a veces parece que, para Marx, las categorías de la economía mercantil estén imbuidas de un carácter histórico y que la economía mercantil pueda desaparecer sin que desaparezca el hombre. Marx nos da un comienzo de prueba refiriéndose a la posibilidad

teórica (lo, cual es poca cosa) y a la realidad histórica (lo cual es mucho pedir) de formas de existencia económica que ignoren el intercambio mercantil y> por consiguiente, también la “ley del valor”.

Hablando de las formas económicas de la economía mercantil descrita hasta entonces, Marx dice: “Estas formas son justamente las categorías de la burguesía. Son formas de pensamiento socialmente válidas y, por lo tanto, objetivas para las relaciones de producciones de esta forma de producción social históricamente determinada, la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, todo el embrujamiento y el fantasma que obnubilan a los productos del trabajo sobre la base de la producción de mercancías desaparecen por lo tanto inmediatamente, en cuanto huimos hacia otras formas de producción.” Y Marx esboza entonces una aventura al estilo de Robinson-como les gustan a los economistas, piensa él-y recuerda algunas otras formas históricas de la existencia económica (por ejemplo, la vida campesina patriarcal), y nos deja entrever las condiciones económicas de una asociación de hombres libres que él proyecta en su imaginación.

Ya tendremos ocasión de volver a hablar del crédito que hay que conceder a la interpretación dada por Marx de fenómenos económicos históricos, en las cuales estarían ausentes la mercancía y el valor. De todos modos, no se trataría aún más que del pasado. En lo referente a la proyección de porvenir que aquí esboza, no es más que una perspectiva del espíritu, y Marx no indicará las “verdaderos medios” que permitirían realizar una sociedad económica sin objetivación del producto del trabajo y sin un “valor” diferente del valor de uso.

Te-do el problema consiste para Marx en establecer un lazo causal entre supresión del capitalismo y supresión de la economía mercantil. Ya veremos que parte de una supresión del régimen capitalista, cuya posibilidad no ofrece la menor duda. Entonces podremos preguntar cómo esta primera operación, histórica, engendra una segunda operación, la supresión de la economía mercantil, que no es claramente histórica.

A los que contestasen que la solución no ofrece ninguna duda, ya que la economía capitalista y la economía mercantil (u objetivación del producto) están, desde luego, bastante ligadas, bastaría con responderles -siguiendo a Marx- que la mercancía no es en sí más que la condición de posibilidad de la evolución capitalista y de los fenómenos que la caracterizan al mismo tiempo que preparan su supresión; es decir; las crisis. Hablando de las contradicciones inherentes a la mercancía “entre valor de uso y valor de intercambio, entró trabajo privado y ese mismo trabajo que ha de presentarse como trabajo directamente social, entre trabajo concreto particular y el hecho de que no cuenta más que como trabajo inmediatamente universal, entre personificación de la cosa y reificación de la personan, Marx escribe; “Esta contradicción inherente- recibe, a través de las contradicciones de la metamorfosis de las mercancías, sus formas de movimiento desarrolladas. Por esto es por lo que esas formas implican la posibilidad, pero también solamente la posibilidad de

las crisis⁴.” Sería extraño que la supresión de una realidad ligada a una condición determinada entrañase también la supresión radical de esa condición de posibilidad. Una vez desaparecida una realidad condicional, la condición permanece.

La afirmación de Marx que acabamos de indicar no parece haber sido formulada a la ligera. Marx ha tenido muy buen cuidado de añadir en el texto: “Para que esta posibilidad pase a ser realidad, es necesario toda un conjunto de circunstancias que, desde el punto de vista de la circulación simple de las mercancías, no existen aún.” Y no se trata de circunstancias accidentales. La diferencia entre economía mercantil y régimen capitalista es, por el contrario, esencial, como Marx lo asevera en una nota importante que repite un tema de la Crítica de la Economía Política. Los economistas (y entre otros James Mill) tenían la costumbre de juzgar las crisis con optimismo, proclamando la “ley de las salidas”: una compra es una venta, una mercancía se cambia siempre por otra mercancía. Esta proposición es, en rigor, verdadera teóricamente-opina Marx-, pero sólo mientras no haya posibilidad- de sustraer en alguna parte una porción de ese producto, provocando una desigualdad entre la oferta y la demanda y haciendo así fracasar la ley de las salidas. Por consiguiente, Marx les reprocha duramente a los economistas el que no hayan sabido distinguir entre economía mercantil y régimen capitalista. Sea o no sea puramente histórica, la economía mercantil es un fenómeno de un alcance mucho más general que la economía capitalista, y puede darse economía mercantil fuera de la economía capitalista. Repitiendo estas crisis, Marx les dirige a los economistas defensores de las crisis dos reproches, el segundo de los cuales nos interesa aquí principalmente: “Tratan de borrar las contradicciones de la producción capitalista reduciendo las relaciones de sus agentes a las relaciones simples que resultan de la circulación de las mercancías. Pues bien; circulación de las mercancías y producción de las mercancías son fenómenos que pertenecen a los modos de producción más diferentes, aunque en una medida y con un alcance que no son los mismos. Por lo tanto, no se sabe aún nada de la diferencia específica de los modos de producción, y no se los puede juzgar, si no se conocen más que las categorías abstractas de la circulación de las mercancías que les son comunes.”

La insistencia de Marx en mantener una distinción estricta entre economía capitalista y categorías generales de la producción mercantil parece estar fundada en la realidad de las cosas. Conviene, en efecto, distinguir entre lo que es realidad constitutiva a través de toda la historia del hombre y lo que es alienación histórica particular. La distinción surge, desde luego, de los análisis que Marx acaba de hacer. Estos nos obligan, por lo tanto, a mantener presente en el espíritu nuestra pregunta sobre el lazo entre supresión de la alienación capitalista y supresión de la objetivación mercantil, y a pedir a Marx

⁴ Das Kapital, op. cit., I, p. 78; trad. Roy, op. cit., I, p. 122. En un fragmento casi paralelo de la Crítica de la Economía política, Marx declara que la disociación entre compra y venta (descansando en la posibilidad de disociación entre valor de intercambio y valor de uso) entraña un obstáculo para la ley de las salidas y que, por consiguiente, con el dinero viene dada la responsabilidad del desarrollo de las contradicciones de la “forma general del trabajo burgués”; es decir, la aparición de las crisis, propias del régimen capitalista (Zur Kritik der Politischen Oekonomie, 1859, ed. Dietz, 1949, p. 100).

justificaciones más amplias cuando parezca que va a deducir directamente, de la supresión de la economía capitalista, la supresión de toda, economía mercantil.

El mismo problema se planteará a propósito de la desaparición del dinero y del capital monetario. El dinero es, en efecto, para Marx, la expresión más elaborada del valor, y, por consiguiente, aquella en la cual la ilusión “objetivista” puede introducirse con mayor riesgo, a consecuencia de la objetivación social necesaria que realiza el dinero. Con el dinero, por lo tanto, no hemos salido todavía del mundo de las mercancías, y el valor de uso sigue estando presente al trasluz; pero el dinero es una expresión tan elaborada del valor de intercambio, que el lazo con el valor de uso y con la persona del trabajador apenas si se percibe. El dinero parece dotado de un valor propio en sí, de una cualidad natural misteriosa. La economía monetaria hace perder de vista los fenómenos elementales y esenciales que son constitutivos del valor; a saber, los intercambios simples, en los cuales los productos de trabajos específicos determinados coincidían entre sí como tanta iguales de trabajo social, y de este modo se socializaban. Más que ninguna otra mercancía, el dinero es factor de socialización, ya que no es el equivalente de tal o cual mercancía, sino el equivalente universal. Pero esta dualidad misma le inclina al hombre a imaginar una virtud particular en ese maravilloso instrumento que no vale más que en cuanto que es social: olvidando este hecho, cree encontrar una virtud específica en el oro, en la plata, en el metal o incluso en el papel.

Para exorcizar ese fetichismo del dinero basta con reducir los intercambios “monetarios” a los múltiples intercambios de mercancías que son subyacentes respecto, a ellos; en una palabra, remitir al economista a la mina de oro, en la cual el oro producido es una mercancía igual que las demás, que se cambia por las demás en función del quantum de trabajo social que representa su producción. Lo que pasa es que los hombres no piensan en hacer este restablecimiento y quedan dispensados de ella por la manera en que se presentan aparentemente las cosas: el dinero aparece como una “forma hecha”, y ya no se piensa en ver qué representa.

Se ofrece, pues, como valor autónomo, fuera de los intercambios particulares. Por ello es por lo que los hombres piensan muy pronto en divinizarlo. Lo adoran para adorarlo mejor. Suprema ilusión del mundo de la economía mercantil, porque el dinero considerado de este modo es directamente contradictorio del dinero en su función real de equivalente social universal. De fuerza social pasa a ser fuerza privada de los particulares. En esta cosa que es el dinero, pero cosa con poderes universales y en cierto modo infinito, el hombre pierde completamente su ser personal y su ser social. Se identifica finalmente con su tesoro.

Siguiendo rigurosamente el sentido de las palabras, no hay aquí, como tampoco la hay en el Evangelio, una condena del dinero en la función social que cumple. El dinero tampoco es una alienación por sí mismo, como tampoco lo eran las otras categorías de la economía mercantil, que Marx presentaba como “comunes” a los diversos modos de producción específicos. El dinero

participa solamente de esta objetivación, que es tan necesaria para la sociedad como amenazadora para su realización.

En toda lo que precede, nada nos da aún explícitamente la clave de la alienación social que intentamos reducir. Hemos descubierto al productor-cambista, que es susceptible de ilusionarse toscamente en cuanto a la naturaleza del valor y del dinero, en función de la distinción existencial fundamental entre valor de uso y valor de intercambio. Pero no hemos dado aún ni con proletarios ni con capitalistas, ni tampoco hemos descrito la verdadera génesis de estos dos grupos. Marx nos indica solamente que hemos descubierto su condición de posibilidad, descubriendo al mismo tiempo la condición de posibilidad de los fenómenos más catastróficos de la ordenación de cosas capitalista, las crisis económicas. Pero aún nos queda decir cómo germina, en el terreno de la objetivación social del mundo de las mercancías (que parece ser efectivamente una situación constitutiva del hombre), la alienación histórica determinada que Marx denomina el capitalismo. A esta cuestión es a la que tiene que responder todo lo que queda del Capital. Todo lo que hasta aquí se ha expuesto, no tenía sino un carácter introductorio, aunque esté incluso en el primer libro del Capital. Esta introducción sitúa felizmente el problema de la alienación capitalista en la perspectiva general de una filosofía de la vida económica. Pero, al captar esta manera de plantear el problema, Marx ha planteado graves preguntas, a las cuales, en la continuación de su razonamiento, no podrá disculparse de ofrecer una respuesta, so pena de aportar la prueba de su insuficiencia.

VI.-LA ALIENACIÓN ECONÓMICA FUNDAMENTAL EN EL SISTEMA CAPITALISTA (O LA GÉNESIS VERDADERA DEL CAPITALISMO)

Antes de denunciar las mistificaciones propuestas por los economistas en torno al capital, considerado erróneamente bajo un aspecto exclusivamente monetario, Marx empieza por exponernos lo que ocurre en realidad. Y es en el acto de producción capitalista donde ocurre algo que explica al mismo tiempo al capital, al capitalista y al proletario, mientras que, en la esfera de la circulación del producto y del capital dinero, no ocurre nada que no sea un reflejo del fenómeno productivo. El Libro I del Capital estará, por lo tanto, consagrado al “movimiento de la producción capitalista”. En él se puede observar sucintamente la génesis del proletario explotado y la del capitalista explotador, al mismo tiempo que se ve cómo crece progresivamente a la vez el grado de explotación del proletario y la acumulación del capital.

La génesis del proletario explotado.

El capital es, en apariencia, dinero, y no se distingue del dinero en general más que por la manera particular que tiene de circular en cuanto capital. En el intercambio simple de la economía mercantil, el vendedor entrega una mercancía para obtener una equivalencia en forma de dinero, y con ese dinero volvía a comprar una mercancía de valor equivalente. El circuito realizado puede describirse de la manera siguiente:

Mercancía-Dinero-Mercancía (o M-D-M): en el punto de partida, igual que en el de llegada, está la mercancía. A diferencia de nuestro comprador o de nuestro vendedor anteriores, el capitalista, desinteresándose de las mercancías, da dinero para obtener mercancías con el único fin de volverlas a vender para transformarlas en dinero: D-M-D.

La operación no es, en realidad, tan sencilla como lo indica esta fórmula, ya que el capitalista se diferencia del aminorador que ya hemos visto. El aminorador se contenta con conservar su dinero para él, y ese dinero es estéril. Al capitalista, en cambio, no le interesa la conservación, sino el incremento de su dinero, y no llevará a cabo el acto económico capitalista más que para obtener, al final de la operación, más dinero que el que había puesto en circulación: en lugar de D, obtiene D'. Su acto económico se resume, por lo tanto, mejor con la fórmula: D-M-D'. Compra, pero con el fin de vender más caro que ha comprado.

Ya habíamos visto la ilusión que provoca el dinero, pero no le conocíamos aún esta, existencia independiente: "Si en la circulación simple el valor de las mercancías asume respecto al valor de uso, además, la forma independiente del dinero, aquí el valor se presenta de repente como una sustancia que se desarrolla (prozessierende), que se mueve, y con respecto a la cual la mercancía la mismo que el dinero no son más que simples formas particulares." El dinero valía por sí misma independientemente de las mercancías; el capital tiene su existencia propia, y no está orientado más que hacia sí mismo; es por sí solo un absoluto, con respecto al cual no sólo todas las mercancías, sino el propio dinero no son más que medios.

Lo que caracteriza al capital es, por lo tanto, el incremento perpetuo de valor, sin el cual no existirá capital; es -decir, la plusvalía. Explicar la génesis de ésta es explicar el origen económico de la condición proletaria.

La fórmula dada más arriba de la operación capitalista D-M-D' podría convenir en apariencia a las transacciones de un especulador puro y simple, que compra y vuelve a vender a precios unas veces inferiores y otras veces superiores al valor. Pero no es posible que todos los capitalistas, y la clase capitalista en su conjunto, sean simples especuladores. Porque si, por ejemplo, es un privilegio del vendedor el vender más caro de lo que ha comprado, es un privilegio que no puede beneficiar más que a una clase hipotética que no haría más que vender y que no comprase nunca. Si no, habría una compensación global entre las compras infravaloradas y las ventas supervaloradas. En el caso hipotético de un tributo pagado a renteros, las tributarias se esforzarán luego en sacarle a la clase de los renteros el máximo de dinero, vendiéndole sus propios productos. Por lo tanto, no imparta para que se dé una plusvalía que los precios estén supervalorados por los vendedores, porque, como todo el mundo es o comprador o vendedor, de todos modos no aparecería ninguna plusvalía global únicamente por este procedimiento. "Los defensores consecuentes de esta ilusión -dice Marx- (a saber, que la plusvalía procede de una supervaloración nominal de los precios, o del privilegio que tendría el vendedor de vender demasiado caro su mercancía) se ven, pues, obligados a admitir que hay una clase que compra siempre y que no vende nunca, o que consume

sin producir. Desde el punto de vista a que hemos llegado, de la circulación simple, la existencia de semejante clase es aún inexplicable.” Si bien la hipótesis de la clase que consume sin producir no es todavía más que una petición de principio, no hay razón alguna para suponer que, para explicar la plusvalía, haya que apartarse de las leyes del mundo o de las mercancías, en el cual se intercambiaban cosas equivalentes: “La transformación del dinero en capital debe explicarse tomando como base las leyes inmanentes de la circulación de las mercancías, de tal manera que el intercambio de cosas equivalentes sirva de punto de partida.

Nuestro poseedor de dinero, que no es aún capitalista más que en estado de crisálida, tiene primero que comprar mercancías a su justo valor, y luego venderlas por lo que valen, y sacar, sin embargo, al final más valor del que había adelantado. La metamorfosis del hombre de los doblones en capitalista tiene que ocurrir en la esfera de la circulación, y al mismo tiempo no tiene que ocurrir en ella. Tales son las condiciones del problema. Hic Rhodus, hic salta!.” En realidad, los hechos no ocurren exactamente en la esfera de la circulación, ya sea de las mercancías, ya sea del dinero, aunque parezca que ocurren en ella: «El incremento de valor mediante el cual el dinero ha de transformarse en capital no puede proceder de ese dinero misma. Si bien sirve de medio de compra o de medio de pago, no hace más que realizar el precio de las mercancías que compra o que paga.

La plusvalía no puede proceder del movimiento D-M, ni del movimiento M-D': “Queda, pues—dice Marx—, una última suposición; a saber, que el cambio proceda del valor de uso de la mercancía, o sea de su uso o de su consumo. Ahora bien; se trata de un cambio en el valor intercambiable y del incremento de este valor. Para poder sacar un valor intercambiable nuevo del valor usual de una mercancía, sería necesario que el hombre de los doblones tuviese la fabulosa suerte de descubrir en medio de la circulación, en el propio mercado, una mercancía cuyo valor de uso (Gebrauchswert) poseyese la virtud particular de ser una fuente de valor intercambiable, de modo que el consumirla sería realizar un trabajo y, por consiguiente, crear valor.” Pues bien; esta mercancía, cuyo consumo acarrearía un incremento de valor de intercambio, cuyo uso es creador de un incremento de valor de intercambio, existe en el mercado, es la fuerza del trabajo.

No existe de todos modos más que con cierto número de condiciones que no se reúnen más que en la época de la producción capitalista. Dos de estas condiciones merecen que se detenga uno en observarlas. Hace falta en primer lugar que un propietario de fuerza de trabajo libre se presente en el mercado; por lo tanto, es necesario que el propietario no venda su fuerza de trabajo más que por un tiempo determinada, porque si no ya sería un mercader, sería él mismo una mercancía, sería un esclavo.

Es necesario, por otra parte, que este propietario de fuerza de trabajo no tenga otra cosa que vender en el mercado más que su fuerza de trabajo; es necesaria que no pueda vender mercancías fabricadas por él; es necesario, por lo tanto, que esté libre de una segunda manera; es decir, “libre de todo,

completamente desprovisto de las casas necesarias para la realización de su fuerza de trabajo".

La situación en la cual se encuentran tales hombres, que son a la vez libres (y no esclavos) y, sin embargo, están obligados a vender su fuerza de trabajo, es una situación histórica determinada.

Pero, una vez reunidas históricamente estas condiciones, que son fruto de evoluciones anteriores, la posibilidad de la explotación capitalista mediante la creación de la plusvalía viene ya dada. El mecanismo es entonces muy sencillo. Como cualquier otra mercancía, como toda lo que se ofrece en el mercado, la fuerza de trabajo del hambre tiene un valor determinado por "el tiempo de trabajo necesario para su producción. El tiempo de trabajo necesario para la producción de la mercancía "fuerza de trabajo" corresponde a los medios de subsistencia del trabajador (variables según la época, las costumbres, los países, etc., y que no pueden reducirse en modo alguna al simple mínima de las exigencias fisiológicas) y corresponde a los medios necesarios para la reproducción de la fuerza de trabajo (es decir, para la crianza y la educación somera de los hijos de los trabajadores). Pues bien; a partir de un determinado nivel de la productividad del trabajo, la fuerza de trabajo comprada por el capitalista y utilizada por él produce más valor que el que hace falta para cubrir los gastos de subsistencia y de reproducción del trabajador.

Esta es la descripción que hace Marx del fenómeno: "El valor diario de la fuerza de trabajo asciende a 3 sh., porque hace falta media jornada de trabajo para producir diariamente esa fuerza; es decir, que las subsistencias necesarias para el mantenimiento diario del obrero cuestan media jornada de trabajo. Pero el trabajo pasado que encierra la fuerza de trabajo, y el trabajo actual que puede ejecutar, sus gastos de mantenimiento diarios y el gasto que de ellos se hace al día, son cosas completamente diferentes. El coste de la fuerza determina su valor de intercambio, el gasto de la fuerza constituye su valor de uso. Si media jornada de trabajo basta para hacer vivir al obrero durante veinticuatro horas, no por ella se infiere que no pueda trabajar una jornada entera. El valor que la fuerza de trabajo posee y el valor que puede crear difieren, por lo tanto, en su dimensión. Es una diferencia de valor lo que el capitalista tenía a la vista cuando compró la fuerza de trabajo. La aptitud de ésta para hacer hilados a mano no era más que una condición sine qua non, porque el trabajo ha de ser utilizado en una forma útil para que produzca valor. Pero lo que decidió el negocio era la utilidad específica de esa mercancía al ser fuente de valor y de más valor que el que posee en sí. Tal es el servicio especial que el capitalista le pide. Se conforma en este caso con las leyes eternas del intercambio de las mercancías. En efecto, el vendedor de la fuerza de trabajo, como el vendedor de cualquier otra mercancía, realiza su valor intercambiable y enajena su valor Usual.

El capitalista compra, pues, una mercancía, la fuerza de trabajo del obrero. Esta mercancía, como cualquier otra mercancía, tiene un valor de uso específico, que aparece en su consumo: pero, en el caso particular de la fuerza de trabajo, el consumo de este valor de uso es la producción de nuevas

mercancías cuyo valor de intercambio es superior a la de la mercancía primera (fuerza de trabajo). Es esta diferencia de valor, y no el producto del trabajo bajo su forma de valor de uso específica, lo que le interesa al capitalista. Se desinteresa por consiguiente tanto del significado específico del trabajo realizado por la fuerza de trabajo que ha comprado, como del significado específico del producto de este trabajo. Como todo comprador de mercancías que no piensa volver a vender inmediatamente, el capitalista consume el valor de uso adquirido; es decir, que utiliza la fuerza de trabajo. Ahora bien; consumir esta forma especial de valor de uso equivale finalmente a incrementar el valor de cambio de que se dispone, a obtener plusvalía, capital: “La ley de los intercambios se ha observado rigurosamente; una cosa equivalente por otra equivalente. En el mercado, el capitalista compra por su justo valor cada una de las mercancías; algodón, broches, fuerza de trabajo. Luego hace lo que hace cualquier otro comprador: consume el valor de uso... El capitalista, al transformar el dinero en mercancías que sirven de elementos materiales de un nuevo producto, y al incorporarles luego la fuerza de trabajo vivo, transforma el valor-trabajo pasado, muerto, que se ha hecho cosa-en capital, en valor henchido de valor, monstruo animado que se pone a trabajar como si tuviera el demonio en el cuerpo.” En resumen, y éste es todo el secreto, “la producción de plusvalía no es otra cosa más que la producción de valor prolongada más allá de cierto punto.”

De esta plusvalía así definida se puede determinar el porcentaje. Para ella hay que hacer una distinción, en las sumas invertidas al comienzo del proceso de producción, entre el capital constante y el capital variable. El capital constante es el que vuelve a hallarse idéntico a sí mismo y sin incrementa al final del proceso de producción: corresponde a las compras de medios de producción y de materias primas (c). El capital variable es, por el contrario, susceptible de incremento mediante la añadidura de plusvalía a lo largo de la producción: sirve para comprar la fuerza de trabajo (v). La plusvalía (p) referida al capital variable (v) nos da el porcentaje de la plusvalía:

$$\frac{P}{V} \text{ y no } (C = \text{capital total: } c + v).$$

La nación de beneficio neta corresponde con bastante exactitud a la de plusvalía, y lo misma que la plusvalía hay que compararla con el capital variable invertido, igualmente el beneficio neto hay que compararlo con el trabajo necesario para la producción de los medios de subsistencia y de producción del obrero. Corresponde a todo el trabajo efectuado más allá de ese trabajo necesario, al supertrabajo. “Denominamos beneficio neto (surplus produce)-dice Marx a la parte del producto que representa la plusvalía. Igual que el porcentaje de ésta se determina mediante su comparación, no con la suma total, sino con la parte variable del capital, igualmente el importe del beneficio neto viene determinado por su comparación no con la suma restante, sino con la parte del producto que representa el trabajo necesaria.

La jornada de trabajo normal en cuanto a su duración corresponde con lo que Marx llama la plusvalía absoluta. Su longitud resulta de un equilibrio establecido en un momento dado en la sociedad entre las reivindicaciones de

los obreros y las exigencias de los capitalistas industriales. La plusvalía absoluta está, pues, ligada a factores institucionales, y no es absoluta más que en tanto que no cambian esos factores. Verdad es que esos factores institucionales son mucho más estables que las reglamentaciones interiores de la empresa, mediante las cuales el capitalista podrá arrancar en condiciones particulares una plusvalía suplementaria o plusvalía relativa.

El porcentaje de la plusvalía no es más que uno de los elementos que determinan la plusvalía efectiva que saca el capitalista. Lo que le interesa en definitiva es la masa total de plusvalía: "La suma de la plusvalía producida por un capital variable es igual al valor de ese capital adelantado, multiplicado por el porcentaje de la plusvalía; o también es igual al valor de una fuerza de trabajo, multiplicado por el grado de su explotación, multiplicada por el número de fuerzas empleadas conjuntamente."

$$P \begin{cases} = \frac{P}{v} \times V \text{ (V = capital variable total empleado)} \\ = f \times \frac{t'}{t} \times Xn \end{cases}$$

(t, t': tiempo de trabajo necesario y de supertrabajo; f: precio de una fuerza de trabajo;
n: número de obreros empleados).

Se puede deducir, por la tanta, la ley siguiente: "Suponiendo que el valor de la fuerza media de trabajo y el grado medio de su explotación son iguales en las diferentes industrias, las masas de plusvalía producidas están en razón directa con la dimensión de las partes variables de los capitales empleados; es decir, en razón directa con sus partes convertidas en fuerza de trabajo." Igualmente se puede hacer observar desde ahora que más adelante podrán surgir contradicciones graves, ya que, por una parte, el capitalista busca el máximo posible de plusvalía total y por otra parte está obligado a reducir al mínima (como ya veremos más tarde) la parte variable de su capital o el número de obreros empleadas. "Estas tendencias pasan a ser contradictorias -dice Marx- a partir del momento en que la disminución de uno de los factores que determinan la suma de la plusvalía no puede ser compensada por el aumento de la otra." Provisionalmente, el capitalista podrá mantener la masa de la plusvalía recurriendo a la plusvalía relativa; es decir, actuando sobre f (precio de la unidad de fuerza de trabajo) y sobre $\frac{t'}{t}$; es decir, sobre el grado de explotación

t

(siendo constante la suma t + t' o jornada normal de trabajo de la cual depende la plusvalía absoluta, y siendo el número de obreros igualmente constante, o estando en disminución):

La posibilidad de arrancar dentro de ciertos límites una plusvalía relativa interviene de moda esencial en la determinación de la condición obrera que nos interesa aquí más especialmente.

La plusvalía relativa no consiste en ningún caso en una rebaja del salario, pagada por debajo del valor de la fuerza de trabajo, ya que seguimos en presencia del intercambio de equivalentes. Para que f decrezca será, por lo tanto, necesario que crezca la fuerza productiva, la productividad del trabajo - creador de medios de subsistencia para uso de los obreros. A partir de entonces, el tiempo de trabajo necesario para la producción del valor correspondiente a la fuerza de trabajo habrá decrecido en todas las empresas y aparecerá una plusvalía relativa: "Llamo plusvalía absoluta- precisa Marx-a la plusvalía producida por la simple prolongación de la jornada de trabajo, y plusvalía relativa a la plusvalía que procede, por el contrario, de la abreviación del tiempo de trabajo necesario y del cambio correspondiente en la jornada." El capitalista hace bajar directamente el valor de intercambio de la fuerza de trabajo, aumenta la plusvalía mediante un incremento de $\frac{t'}{t}$. Tal es el medio

esencial que se ofrece para la obtención de una plusvalía relativa. Está ligado a una baja del precio de las mercancías (medios de subsistencia). Pero ¿cómo hacer variar la relación $\frac{t'}{t}$?

Los diversos medios se refieren al incremento de la productividad del trabajo mediante su socialización (cooperación, división más acentuada del trabajo, manufactura y gran industria). Se observa primero el caso de la cooperación de numerosos obreros, hasta entonces aislados, en una empresa. La cooperación actúa sobre la plusvalía de dos maneras diferentes. En primer lugar, ciertos elementos del capital constante disminuyen proporcionalmente debido a la concentración. De donde resulta, por una parte, una baja del precio final de las mercancías, e indirectamente del valor de la fuerza de trabajo (f); por otra parte, un cambio en la relación entre plusvalía y capital total invertido (C). Pero solamente el primer resultado nos interesa aquí, porque el último cambio influye solamente en la masa V , que se supone constante para el examen de la plusvalía relativa. Su incremento es desde luego un fenómeno excepcional en la evolución del capitalismo.

Al mismo tiempo, la cooperación entraña un incremento de los valores de uso producidos, que provoca un incremento paralelo de la plusvalía global: "Las fuerzas sociales del trabajo se desarrollan sin ser pagadas a partir del momento en que los obreros son colocados en ciertas condiciones, y el capital les coloca en ellas. Como la fuerza social del trabajo no le cuesta nada al capital, y como, por otra parte, el asalariado no la desarrolla más que cuando su trabajo pertenece al capital, parece ser una fuerza de la cual el capital está dotado por naturaleza, una fuerza productiva que le es inmanente." En realidad, evidentemente, la cooperación y el incremento de la productividad de la fuerza social del trabajo que de ella resulta son fenómenos que no están ligados al modo de producción capitalista. Pero, en la producción capitalista, permiten la creación de una plusvalía relativa. Esta es lo que explica el refuerzo de esos fenómenos bajo el efecto de la búsqueda capitalista de la plusvalía. "El modo de producción capitalista se presenta, por lo tanto, como una necesidad histórica para transformar al trabajo aislado en trabajo social; pero, entre las manos del capital, esa socialización del trabajo no aumenta sus fuerzas productivas más que para explotarlo con mayor beneficio."

De este modo llegamos a la época del trabajador colectivo, de la división del trabajo y de la manufactura. Esta vez se trata de la división manufacturera o técnica del trabajo, y no ya de la división social perteneciente al fenómeno del intercambio, más general que el fenómeno de la producción capitalista. “Mientras que la división social del trabajo, con o sin intercambio de mercancías, pertenece a las formaciones económicas de las sociedades más diversas, la división manufacturera es una creación especial del modo de producción capitalista. Hasta entonces, lo que se hacía era reunir obreros para la realización de tareas que hubieran llevado a cabo aisladamente en las mismas condiciones técnicas. En adelante los trabajos complejos se analizan, y se los reduce a trabajos elementales que el obrero lleva a cabo durante el resto de su vida. Los gastos de aprendizaje quedan disminuidos proporcionalmente, la fuerza de trabajo pierde valor. Este es un nuevo medio de arrancar cierta plusvalía: “La pérdida de valor relativa de la fuerza de trabajo procedente de la disminución o de la desaparición de los gastos de aprendizaje entraña inmediatamente incremento de plusvalía para el capital ya que todo lo que reduce el tiempo necesario (t) para la producción de la fuerza de trabajo incrementa ipso facto el supertrabajo (t').”

Las obreras parcelarias pierden valor aunque produzcan más: “La que las obreros parcelarios pierden se concentra frente a ellos en el capital. La división manufacturera les opone la fuerza intelectual de la producción en cuanto propiedad ajena y en cuanto poder que los domina. Esta escisión empieza a apuntar en la cooperación simple, en la que el capitalista representa frente al trabajador aislada la unidad y la voluntad del trabajador colectivo, se desarrolla en la manufactura, que mutila al trabajador hasta el punto de reducirle a una parcela de sí mismo; se corona finalmente en la gran industria, que hace de la ciencia una fuerza productiva independiente del trabajo y la enrola al servicio del capital.” La condición del obrero se va empeorando relativamente, por la tanta, a medida que la potencia del capital aumenta mediante el desencadenamiento de las fuerzas nuevas del trabajo socializado. La explotación pasa a ser más dura: “En la manufactura, el enriquecimiento del trabajo colectivo, y, por lo tanto, del capital, en cuanto a fuerzas productivas sociales, tiene como condición el empobrecimiento del trabajador en cuanto a fuerzas individuales. Por ella, cierta número de manufacturas, a mediados del siglo XVIII, empleaban, preferentemente para ciertas operaciones que encerraban secretas de fabricación obreros medio idiotas.” No es sólo el valor de la fuerza del trabajo en el mercado lo que disminuye relativamente, sino que la propia persona del trabajador se ve disminuida por la misma causa: “Un cierto achaparramiento de cuerpo y de alma es inseparable de la división del trabajo en la sociedad. Pero como el período manufacturero lleva mucha más lejos esta división social, al mismo tiempo que la hace por media de la división que le es propia, ataca al individuo en la raíz misma de su vida, y la manufactura es la primera que ofrece la idea y la materia para una patología industrial.”

La idea del achaparramiento del individuo en dicha sociedad económica no es nueva. Marx alude incluso para apoyar su tesis a una observación de Hegel: “Como el fin (de los individuos) está mediatizada por la universal que les

parece ser de ese modo un medio, no lo pueden alcanzar más que en la medida en que en ellos mismos determinan su voluntad y se transforman en eslabones de la cadena de ese conjunto.”

La frase de Hegel no está aplicada a destiempo, aunque haya sido tomada de un contexto que es mucha más optimista, ya que Hegel nos promete por lo menos, mediante esa sociedad, el acceso a una libertad formal. A Marx, el universal que es la manufactura le parece también un medio, pero un medio que no beneficia finalmente a todos los individuos; éstos, no por ella dejan de ser simples “eslabones de la gran cadena”.

La división del trabajo a el trabajo social no suponen ninguna ventaja para el obrero, solamente incrementan la plusvalía; es decir, que agravan su explotación: “La división del trabajo en la forma capitalista-y sobre las bases históricas dadas, no podía revestir ninguna otra forma- no es más que un método particular de producir plusvalía relativa, o de incrementar a expensas del trabajador el rendimiento del capital, lo que se llama riqueza nacional (Wealth of nations). A expensas del trabajador, desarrolla la fuerza colectiva del trabajo para el capitalista. Crea circunstancias nuevas que afianzan el dominio del capital sobre el trabajo. Se presenta, por lo tanto, como un progreso, histórica, una fase necesaria en la formación económica de la sociedad, y como un medio civilizado y refinado de explotación.”

La cooperación simple (primera forma de la socialización del trabajo) ha permitido una disminución del precio de la fuerza de trabajo al hacer que disminuyan el valor de los medios de subsistencia de esa fuerza de trabajo y un aumento de los porcentajes de explotación. La división del trabajo en la manufactura ha vuelto a hacer que disminuya el valor de la fuerza de trabajo, ya que hace inútil la cualificación de ésta. Finalmente, vienen las máquinas. Con el maquinismo y la gran industria entramos en una nueva fase de la socialización del trabajo, pero inmediatamente encontramos nuevas formas de su explotación y de la extorsión de plusvalía relativa.

En adelante, la cantidad limitada de la mano de obra no limita ya la producción, y los trabajadores pasan a ser intercambiables, puesto que las máquinas suprimen la acción directa del hombre: “La intervención de las máquinas suprimió la mano de obra en cuanto principio regulador de la producción social. Por una parte, ya no, hubo necesidad técnica de asignar al trabajador durante toda su vida una función parcelaria; por otra parte, las barreras que este mismo principio oponía aún al dominio del capital, cayeron llo.” Las máquinas son en potencia una liberación del hombre encadenado hasta entonces a un trabajo parcelario; pero primero se liberan ellas mismas del hambre, liberan al capitalista del trabajador, que ya le es menos necesario.

Esto no quiere decir, sin embargo, que el capitalista recurrirá menos al trabajo obrero. Pero ya no recurrirá a las capacidades propias y cualificadas del obrero, entre otras a su fuerza muscular. Podrá emplear fuerza de trabajo de valor inferior y de calidad inferior, mujeres y niñas. Así, pues, al mismo tiempo que se hace posible la explotación de una cantidad mayor de trabajadores (por lo menos durante cierto tiempo), la explotación de una fuerza de trabajo de

menor valor permite que el capitalista eleve el, porcentaje de la plusvalía relativa y el grado de explotación. La máquina, “al aumentar la materia humana explotable, eleva al mismo tiempo el grado de explotación.” El incremento de materia humana explotable se puede comprobar inmediatamente. Tampoco hace falta un gran esfuerzo para concebir el incremento del grado de explotación en la referente a las mujeres y a los niños, puesto que constituyen una fuerza de trabajo de menor valor. El incremento del grado de explotación del trabajo de los antiguos trabajadores mismos es una consecuencia menos evidente. Pero también aparece en cuanto se considera que, al apelar a la fuerza de trabajo de menor valor, la resistencia que el trabajador varón oponía aún al despotismo del capitalista queda rota. Todo esto converge en el incremento de la plusvalía global y en la creación de una plusvalía relativa.

La máquina podrá incluso incrementar el porcentaje de plusvalía absoluta mediante una prolongación anormal de la jornada de trabajo. Los nuevos beneficios del capitalista son tan elevados, que no se sabe resistir al arrebatado que le lleva a intentar incrementarlos más aún por todos los medios. Por otra parte, como la máquina hace que aumenten los gastos constantes de producción, la prolongación de la jornada de trabajo es una tentación segura. Esta operación “permite aumentar la escala de la producción sin aumentar la parte de capital inmovilizada en edificios y en máquinas”. Este es el mecanismo de arrastre que lleva a la prolongación de la jornada de trabajo: “La máquina produce una plusvalía relativa, no sólo devaluando directamente la fuerza de trabajo y abaratándola indirectamente mediante la rebaja de precios que motiva en las mercancías de uso común, sino en el sentido de que, durante el período de su introducción esporádica, transforma el trabajo empleado por el poseedor de máquinas en trabajo “potenciado”, cuyo producto, dotado de un valor social superior a su valor individual, le permite al capitalista sustituir el valor cotidiano de la fuerza de trabajo por una porción menor del rendimiento cotidiano. Durante este período de transición, en el que la industria mecánica constituye una especie de monopolio, los beneficios son, por consiguiente, extraordinarios, y el capitalista intenta explotar a fondo esta luna de miel mediante la mayor prolongación posible de la jornada. La magnitud del beneficio aguza el apetito.” La prolongación de la jornada de trabajo viene requerida, además, por otra razón, porque aparece una contradicción entre el incremento del porcentaje de la plusvalía y la disminución simultánea o, por lo menos, cercana del número de obreros empleadas, ya que la máquina suprime trabajo obrero; no ya arrastrado esta vez por la euforia de sus éxitos, sino para no perder las beneficios conseguidas, el capitalista se ve obligado a alargar de nuevo la duración de la jornada de trabajo.

Finalmente, el maquinismo conduce a una intensificación del trabajo, nuevo medio para arrancar una plusvalía, a partir del momento en que la prolongación pura y simple de la jornada de trabajo tropieza con las resistencias fisiológicas del individuo y con las resistencias sociales e institucionales de la opinión y de los parlamentos.

A la baja de valor de la fuerza obrera, a la prolongación de la jornada de trabajo y a la intensificación de éste, viene a añadirse aún, en lo referente a la condición obrera, el efecto propio del maquinismo sobre la división del trabajo.

Entonces se llega a una separación consumada del trabajo manual y el intelectual. “La gran industria mecánica corona además... la separación entre el trabajo manual y las potencias intelectuales de la producción, transformándolas en poder del capital sobre el trabajo. La habilidad del obrero parece enclenque ante la ciencia prodigiosa, las enormes fuerzas naturales, la magnitud del trabajo social incorporadas al sistema mecánico, que constituyen el poder del Amo. En el cerebro de ese amo, su monopolio sobre las máquinas se confunde con la existencia de las máquinas.”

El instrumento de trabajo ha pasado a ser instrumento de opresión al servicio del capital. Por ello es por la que en un principio el obrero se pone a romper las máquinas: “La lucha entre el capitalista y el asalariado data de los orígenes mismos del capital industrial y se desencadena durante el período manufacturero, pero el trabajador no ataca al medio de trabajo más que cuando la introducción de la máquina. Se rebela contra esa forma particular del instrumento en el cual ve la encarnación técnica del capital.” Esto constituye 'un error por parte de los obreros, ya que el instrumento social de producción no pueda ser malo en sí, y no cobra tal carácter más que porque está ligado a la potencia del capital y esa porción del trabajo humano hostil a la otra, el trabajo intelectual: “Son necesarios tiempo y experiencia antes de que los obreros, habiendo aprendido a distinguir entre la máquina y su empleo capitalista, dirijan sus ataques no ya contra el medio material de producción, sino contra su modo social de explotación. La destrucción de las máquinas es, por lo menos, el símbolo de la pérdida de valor de la fuerza de trabajo del obrero, que se encuentra arrojada fuera del circuito de la producción, despedido de la fábrica que ya no necesita sus brazos: “Los obreros manufactureros lucharon para aumentar sus salarios y no para destruir las manufacturas; fueron los jefes de los gremios y de las ciudades privilegiadas (corporate towns), y no los asalariados, los que pusieron obstáculos a su establecimiento... Bajo la forma de máquina, por el contrario, el medio de trabajo aniquila las condiciones de existencia... El obrero, como un asalariado desmonetizado, ya no circula los. A sus efectos directos sobre el porcentaje de la plusvalía y de la explotación, el maquinismo añade, pues, finalmente un efecto sobre el propio empleo de la fuerza de trabajo. El obrero corre el riesgo de verse excluido de su «trabajo», y el paro obrero se extiende.

Indudablemente, se puede adelantar una teoría de la compensación, según la cual la máquina, al desprenderse de obreros empleados, liberaría igualmente un capital destinado a emplearlos de nuevo en cualquier otra ocupación. Pero la explicación es falaz según el parecer de Marx, ya que el capital liberado es capital variable casi inmediatamente después, y se transfiere casi íntegramente al capital constante, que tiene tendencias a crecer a medida que progresa el maquinismo. Los verdaderos resultados del maquinismo son, pues, a despecho de la teoría de la compensación, el relegar a una parte de los obreros a la categoría de servidores domésticos, cuyo número tiene tendencia a crecer, y las crisis económicas, que son otra expresión-cíclica, además, del paro obrero. Por otra parte, los obreros tampoco se ven favorecidos por los períodos de expansión del ciclo, ya que, como la oferta de trabajo es demasiado grande, a pesar de todo tienen que contratarse a bajo precio.

A la explotación anterior, la gran industria añade en adelante la exclusión de hecho, por lo menos periódica, del obrero - fuera de la actividad productiva.

¿Tendrá un término esta evolución catastrófica? Sí, nos dirá Marx. Sin anticipar la exposición de las leyes del desarrollo histórico del capital y del sistema capitalista, señalemos ya una contradicción cuya presencia en la gran industria mecanizada no puede sino conducir a una subversión violenta de la forma actual de la producción. Una producción técnicamente social, o sea social de hecha, entra en contradicción con el modo de apropiación privada del sistema capitalista. Cierta que esta surgía en la simple cooperación a en la manufactura. Pero la aparición de la gran industria y del maquinismo entraña algo más. En efecto, en estas casas viene dada la posibilidad de una supresión de la división manufacturera del trabajo; el hombre podría no estar ya encadenada a un trabajo parcelario, podría tener acceso a un trabajo variado, diferenciada y humano. Pues bien: a pesar de darse la posibilidad técnica de un trabajo variada, y por lo tanto efectivamente social, las condiciones efectivas mantenidas por el capitalismo provocan un refuerzo, en lugar de una desaparición de la división del trabajo; incluso conducen a la separación total entre el trabajo manual y el intelectual, y permiten que el empresario capitalista se contente con trabajo humana de menor valor, movido por su preocupación de hacer bajar el valor de la fuerza de trabajo para incrementar las plusvalías. En esta contradicción no aparece aún la necesidad inmanente de una transformación tal y como la veremos más tarde, pero sí por lo menos el germen de una transformación radical de las condiciones sociales, que ya no vienen impuestas más que en contradicción con las condiciones técnicas de la producción. "Se ha visto -escribe Marx- que; aun suprimiendo desde el punto de vista técnico la división manufacturera del trabajo en la cual un hombre se ve durante toda su vida encadenado a una operación de detalle, la gran industria, en su forma capitalista, reproduce esta división, sin embargo, más monstruosamente aún, transformando al obrero de fábrica en un accesorio consciente de una máquina parcial. Fuera de la fábrica, provoca el mismo resultado, introduciendo en casi todos los talleres el empleo esporádica de máquinas y de trabajadores de máquinas, y poniendo en todos los sitios por base nueva de la división del trabajo la explotación de las mujeres, los niños y los obreros con menor retribución... La contradicción entre la división manufacturera del trabajo y la naturaleza de la gran industria se manifiesta mediante fenómenos subversivos, entre otros por el hecho de que una gran parte de los niños empleados en las fábricas y en las manufacturas modernas quedan encadenados indisolublemente desde su más tierna edad y durante años enteros, a las manipulaciones más sencillas, sin aprender el menor trabajo que permita emplearlos más tarde en ningún sitio, aunque fuese en esas mismas fábricas y manufacturas... o Y más tarde dice: "Aunque la naturaleza misma de la gran industria necesita el cambio en el trabajo, la fluidez de las funciones y la movilidad universal del trabajador reproduce por una parte, en su forma capitalista, la antigua división del trabajo con sus particularidades osificadas. Ya hemos visto que esta contradicción absoluta entre las necesidades técnicas de la gran industria y los caracteres sociales que reviste en el régimen capitalista acaba por destruir todas las garantías de vida del trabajador, que siempre está amenazado de que con el medio de trabajo le arrebaten los medios de existencia, y le transformen en superfluo

mediante la supresión de su función parcelaria; también hemos visto que este agotamiento motiva el nacimiento de un monstruoso ejército industrial de reserva, mantenida en la miseria para que siempre esté disponible cuando le necesite la demanda capitalista; que conduce a las hecatombes periódicas de la clase obrera, a la dilapidación más desenfrenada de las fuerzas de trabajo y a los estragos de la anarquía social, que hace de cada progreso una calamidad pública. - Este es el lado negativo... Pero si bien la variación en el trabajo no se impone aún más que de igual modo que una ley física cuya acción, al tropezar en todas partes con obstáculos las rompe ciegamente, las mismas catástrofes que la gran industria provoca imponen la necesidad de reconocer el trabajo variado y, por consiguiente, el mayor desarrollo posible de las diversas aptitudes del trabajador, como una ley de la producción moderna, y es necesario que cueste lo que cueste se adapten las circunstancias al funcionamiento normal de esa ley. Es una cuestión de vida a muerte. Sí; la gran industria obliga a la sociedad bajo pena de muerte a sustituir al individuo parcelado, burro de carga de una función productora de detalle por el individuo integral que sepa enfrentarse con las exigencias más diversificadas del trabajo y no dé, en sus funciones alternadas, sino rienda suelta a la diversidad de sus capacidades naturales o adquiridas... No cabe ninguna duda de que dichos fermentos de transformación, cuya término final es la supresión de la antigua división del trabajo, se encuentran en contradicción flagrante con el modo de explotación capitalista de la industria y con el medio económico en que sitúa al obrero. Pero el único camino real por el que un modo de producción y la organización social que le corresponden marchan hacia su disolución y su metamorfosis, es el desarrollo histórico de sus antagonismos immanentes."

El incremento de la plusvalía y de la explotación capitalista en el marco de la gran industria mecanizada ya no puede llevarse a cabo más que con desprecio de las condiciones técnicas nuevas que exigen un trabajo humanizado, variado, diferenciado, social. Por consiguiente, al mismo tiempo que vemos que el obrero llega al punto más bajo en su miseria, vemos que en la contradicción absoluta entre el modo de producción y de explotación mantenido por el capitalismo y las condiciones técnicas nuevas, reside el germen de una transformación, la esperanza en una "rehumanización" de las condiciones sociales del hombre, de acuerdo con las exigencias de la producción social moderna. Pero aún no hemos vislumbrado el camino por el cual puede realizarse esta esperanza, porque aún no hemos hecho más que describir la explotación de la fuerza de trabajo por el capitalista; falta por describir aún cómo el mismo proceso de creación de plusvalía conduce a la constitución del capital y a la acumulación, condición del destino del capital y de la abolición de todo el sistema de que se nutre. Paralelamente a la génesis del proletariado, hay que descubrir la génesis del capitalista.

La génesis del capitalista: la acumulación del capital.

Hasta ahora hemos presupuesto la existencia de un capital inicial que permite la explotación. Al hablar de la acumulación del capital vamos a seguir presuponiéndola, pero vamos a adentrarnos más en la comprensión del movimiento mediante el cual un capital, una vez que existe, se incrementa con

plusvalías sucesivas. No será sino después de una descripción de esta vida del capital cuando plantearemos, como Marx, la cuestión de su nacimiento remoto, la de la “acumulación primitiva”.

El desarrollo del capital y del capitalista mediante las plusvalías es el resultado del de la explotación: en el movimiento de la producción, el capital se reproduce incrementándose, o sea produciendo una plusvalía. Pero para ser exactos hay que decir que la plusvalía puede ser consumida íntegramente por el capitalista; éste es el caso que Marx denomina “reproducción simple”, apuesta a la “reproducción ampliada”. Aparentemente, en esta reproducción simple se daría una producción de plusvalías, pero no habría capitalización de la plusvalía; por lo tanto, no se podría decir en este caso que el capital es la acumulación de las plusvalías. En realidad, Marx explica que, a pesar de las apariencias del fenómeno contable, no es la plusvalía la que el capitalista consume; sino su capital anterior, invertido en el punto de partida y renovado por la plusvalía. De modo que al cabo de cierto número de períodos sucesivos de producción, todo el capital, al dejar de ser el capital invertido por nuestro capitalista, ha pasado a ser plusvalía capitalizada, y, por lo tanto, producto del supertrabajo. “Dividiendo el capital invertido por la plusvalía consumida anualmente, se obtiene el número de años o de períodos de producción a cuyo vencimiento el capital primitivo ha sido consumido por el capitalista, y por consiguiente ha desaparecido. El capitalista se figura, sin duda, que ha consumido la plusvalía y ha conservado el valor-capital, pero su punto de vista no cambia nada al hecho de que, después de cierto período, el valor-capital que le pertenecía es igual a la suma de la plusvalía que ha adquirido gratuitamente durante el mismo período; ni al de, que la suma de valor que ha consumido es igual a la que ha invertido. Del antiguo capital que ha invertido de su propio caudal ya no existe, por lo tanto, ni un solo átomo de valor. Bien es verdad que sigue poseyendo un capital cuya magnitud no ha variado, y una parte del cual (edificios, máquinas, etc.) existía ya cuando puso en marcha su empresa. Pero aquí se trata del valor del capital y no del de sus elementos materiales. Cuando un hombre se come todos sus bienes, contrayendo deudas, el valor de sus bienes no representa ya más que la suma de sus deudas. Del mismo modo, cuando el capitalista se ha comido el equivalente de su capital invertido, el valor de ese capital ya no representa más que la suma de plusvalías que ha acaparado.” La reproducción simple, por lo tanto, no contradice a la acumulación; es una forma de ella, pero en este caso la acumulación es sencillamente renovación, mientras que en los demás casos se da renovación más incremento, reproducción ampliada. “Haciendo abstracción de toda acumulación propiamente dicha, la reproducción simple basta por consiguiente para transformar más tarde a más temprana al capital invertido en capital acumulado a en plusvalía capitalizada. Este capital, aunque en su entrada en el proceso de producción haya sido adquirido mediante el trabajo personal del empresario, pasa a ser, después de un período más o menos largo, valor adquirida sin equivalente, materialización del trabajo ajeno, que no ha sido, pagado.”

En la reproducción simple, y suponiendo que en apariencia el capitalista consume toda la plusvalía, ya estamos en presencia de esa existencia autónoma del capital que hace que su poder sea tan temible. Por mucha que

se repita el movimiento de la producción, no por ella dejará el proletariado de ver que su producto se sigue transformando en capital: "El proceso de producción capitalista, considerado en su continuidad a en cuanto reproducción, no produce, por lo tanto, solamente mercancías, ni solamente plusvalía; produce y eterniza la relación social entre capitalista y asalariada." A través del hecho de la reproducción indefinida del capital hay que ver la reproducción y el refuerzo continuo del poder del capitalista y de la miseria del proletario, la perpetuación de esas relaciones sociales inhumanas.

Pero la reproducción simple sigue siendo un caso particular. Normalmente, el capitalista no consume toda la plusvalía; incluso no consume sino una pequeña parte de ella. La plusvalía producida pasa a ser entonces para el capitalista un nuevo capital que va a añadirse al antiguo. A esto es incluso a lo que se ve obligada el capitalista por el medio ambiente económica en que se mueve; se ve particularmente condenado al progreso técnica indefinido que exige el incremento del capital: "El desarrollo de la producción capitalista necesita una ampliación continua del capital invertido en la empresa, y la competencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista como leyes coercitivas externas a cada capitalista individual. No le permite conservar su capital sin incrementarlo, y no puede incrementarlo sino mediante una acumulación progresiva. Su voluntad y su conciencia no reflejan más que las necesidades del capital que él representa; en su consumo personal no vería sino una especie de robo, a al menos de préstamo tomada de la acumulación, y en efecto, en la teneduría de libros por partida doble se ponen los gastos privadas en el Debe, como sumas debidas por el capitalista al capital." Tal es el capitalista pura, el primer capitalista a la largo del desarrollo histórico; en resumidas cuentas, una forma superior del avaro: se identifica plenamente no ya con un dinero atesorado, sino con un capital cuya vida y cuyo incremento san su propia vida y su propio desarrolla. Cuando más tarde aparece el deseo de gozar y se produce un conflicto entre la acumulación del capital y el apetito de gastos desenfrenados, la sociedad capitalista tiene que segregar, para defenderse de este peligroso fenómeno, una teoría de la abstinencia impuesta al capitalista como un servicio que hay que prestar a la sociedad. Si las casas van aún más lejos, si el capitalista se niega a la abstinencia, es que el proceso de descomposición está ya en marcha.

Esta descomposición no puede empezar, de todos modos, mientras sigan teniendo influencia la elevación de las porcentajes de explotación obrera, cuyo reversa es la acumulación y la elevación de la productividad del trabajo social. Gracias a este último factor, el beneficio neto comprende cada vez más medias de disfrute y de acumulación. Por consiguiente, se puede mantener provisionalmente la renta personal acumulando la plusvalía que se capitaliza. El otro factor favorable a este equilibrio es el incremento de la acumulación efectiva mediante la baja de valor de la fuerza de trabajo en el mercado y mediante la baja de los precios de los medios de producción.

En este encadenamiento del proceso de acumulación nada presagia, por lo tanto, más que días dichosos; nada permite entrever un desenlace fatal. Y, sin embargo, igual que en el caso de la situación del proletariado, hemos observado los gérmenes de una contradicción peligrosa entre la socialización

técnica del trabajo y el mantenimiento de la división social del trabajo. Podemos observar en el propio proceso de acumulación una ley mortal. Marx habla de ella ya en el Libro I del Capital, siendo así que el pleno desarrollo del fenómeno no aparecerá hasta el Libro III.

Este germen mortífero no es el hecho de que en ciertos casos, en función del desarrollo de la producción, el progreso del capital incrementa al mismo tiempo el porcentaje de los salarios y la explotación obrera. Esto puede producirse cuando escasea la oferta de trabajo. Pero Marx hace observar que “el aumento de salario no indica en el mejor de los casos más que una disminución relativa del trabajo gratuito que el obrero tiene que producir; pero esta disminución no puede llegar nunca lo bastante lejos para causar un perjuicio al sistema capitalista... Se produce en realidad un fenómeno más grave que se relaciona con la evolución de una relación que Marx denomina la “composición orgánica del capital”. Se trata de la relación entre el capital constante (invertido en medios de producción y en materias primas) y el capital variable (invertido en fuerza de trabajo). Ya sabemos, por otra parte, que es sólo este último el que produce una plusvalía. Por lo tanto, ya podemos imaginarnos sin esfuerzo alguno que una variación de la relación entre las dos masas de capital puede hacer que disminuya sensiblemente la suma global de la plusvalía y el ritmo de la acumulación capitalista.

Ahora bien: la evolución de las fuerzas de producción, el desarrollo del maquinismo y de la gran industria, obligan a desarrollar a un ritmo proporcionalmente más rápido el capital constante. Este proceso se acelera mediante la ampliación de las empresas y mediante la concentración de las industrias. Esto tiene como primera consecuencia la baja relativa del empleo de fuerza de trabajo, de donde resulta la aparición de una superpoblación relativa y la creación de un ejército industrial de reserva (los trabajadores sin empleo o que están periódicamente sin empleo). Esta tendencia puede llamarse ley de pauperización progresiva. Cuando el mecanismo del sistema capitalista lleva de nuevo a la expansión tras un período de depresión que ha obligado a incorporar perfeccionamientos técnicos, se apela a gran número de obreros. Pero pronto se produce demasiada para el mercado y hay que rebajar las precios para dar salida a las mercancías, lo cual no se consigue más que mediante nuevos esfuerzos técnicos (desarrollando el capital constante) que entrañan nuevas reducciones del empleo de mano de obra y una disminución relativa del capital variable.

El capital continúa así creciendo en valor absoluto. Pero el capitalista vive en una saciedad cada vez más inhumana, en la que los antagonismos de clase se han exacerbado. El ejército de reserva industrial le permite al capitalista incrementar su producción y su capital en los intervalos entre las crisis; pero a partir de la crisis siguiente ese ejército se hace más numeroso y más amenazador. El proceso es indefinidamente acumulativo. La situación cobra un carácter explosivo que amenaza a todo el sistema capitalista. “La ley de disminución proporcional del capital variable y la disminución correspondiente en la demanda de trabajo relativa tienen, pues, por corolario el incremento absoluto del capital variable y el aumento absoluto de la demanda de trabajo

según una proporción decreciente, y finalmente, como complemento, la producción de una superpoblación relativa.”

Esta ley, que describe a la vez la acumulación capitalista y sus males, es el germen de la subversión del régimen. Con ella, el cuadro de la alienación económica provocada por la producción capitalista está completo. Ya tenemos además la explicación del nacimiento de esas clases antagonistas cuya existencia había parecido un hecho brutal al nivel de la alienación social.

VII.-ALCANCE DE LOS ANÁLISIS ECONÓMICOS DE MARX

La exposición de los fundamentos reales de la vida económica debería completarse con un examen de las tesis principales del Libro II del Capital, crítica de las ilusiones de los economistas clásicos que eran el resultado de la alienación que no han percibido ni comprendido. Pero esto no aportaría nada esencialmente nuevo al cuadro de la alienación económica, de la cual la alienación en esa ideología que es la ciencia económica no es más que un reflejo. Lo esencial de la crítica está contenido en estas palabras: los economistas no ven de la economía política más que lo que pasa en la superficie, donde todo es moneda y mercancías; la benéfica plusvalía sigue siendo para ellos misteriosa e inexplicable: Les parece que el capital tiene la propiedad excepcional de engendrar capital. Como si el dinero tuviese un valor en sí. La ilusión ya denunciada continúa degenerando en confusión suprema, pero en confusión criminal, ya que el capital reposa sobre una alienación existencial.

Hasta este punto, la crítica de las alienaciones emprendida por Marx no ha mostrado ninguna discontinuidad grave, a pesar de las reservas a que incita cada una de las etapas de su razonamiento. Por lo menos, en el método ha seguido siendo fiel a sí mismo: las categorías se encadenan lógicamente y se pasa necesariamente de unas a otras mediante la reducción sucesiva de las diversas alienaciones, desde la alienación religiosa, hasta la alienación económica. Esta continuidad en el método de Marx es además esencial a la exposición que hacemos de sus tesis críticas.

Sin embargo, no han faltado intérpretes para admitir que las categorías económicas del Capital no procedían del mismo modo de pensar que las categorías filosóficas de las obras de juventud de Marx. Hay quien ha sacado interpretaciones según las cuales sería posible dissociar la doctrina económica y social de Marx de su ateísmo, o inversamente, quedarse con el humanismo de sus obras de juventud y rechazar el materialismo de carácter económico, que sería característico del Capital.

Al seguir paso a paso el razonamiento de Marx en los capítulos anteriores, hemos llegado a una conclusión que contradice rigurosamente toda tentativa de disociación de este género. Todo razonamiento de Marx descansa sobre el lazo entre las diversas alienaciones. Es imposible admitir, por ejemplo, que Marx haya criticado la alienación religiosa independientemente de toda referencia a lo político o a lo económico, o que haya sacado su ateísmo de una

fuerza completamente extraña a sus concepciones económicas. Es exactamente lo contrario lo que se ha demostrado: Marx rechaza toda crítica del cielo que no se apoye sobre una crítica de la tierra, y se niega a quedarse en un ateísmo idealista a simplemente postulado del tipo del de Feuerbach. La religión es una alienación que puede y debe ser suprimida porque es el reflejo de alienaciones profanas que pueden y deben ser suprimidas. Otro tanto se puede decir de la alienación política respecto de la económica o de la alienación social respecto de la explotación capitalista.

No significa esto que no se observe cierta evolución en la obra de Marx. Por ejemplo, no admitirá explícitamente la dialéctica de la naturaleza y el materialismo dialéctico en el sentido pleno del término hasta la época de su vejez. Pero incluso en este punto hay que mostrarse reservado. El naturalismo radical manifestado ya en 1844 o 1845 en las principales tesis del materialismo histórico, impide pensar que Marx haya procedido a una revisión de su pensamiento. De todas formas, la preocupación de ligar explícitamente la alienación religiosa o ideológica con la alienación económica está ya presente en la Cuestión Judía y en los Manuscritos económico-filosóficos.

La importancia de la cuestión invita, sin embargo, a hacer una contraprueba, preguntando si las categorías del Capital tienen verdaderamente un alcance filosófico como lo tenían indiscutiblemente las categorías de las primeras obras de Marx. La teoría del valor y del capital, ¿puede interpretarse íntegramente sin referencia a un sistema filosófico completo, que trate del hombre y del mundo en todas sus dimensiones? Este es el problema del verdadero alcance de las teorías económicas de Marx.

Lo que podría en cierto modo engañar sería la utilización que hace Marx en el Capital de hechos y de documentos de carácter histórico referentes a la condición obrera y a la acumulación del capital o a su desarrollo. Es evidente que estos hechos y algunas de las conclusiones que Marx saca de ellos quedan fuera de duda. Pero el método que aplica se diferencia demasiado de una pura inducción para que se pueda, ver en su economía política una ciencia positiva en el sentido moderno del término.

La teoría del valor, la de la plusvalía y la de la explotación capitalista son ciertamente teorías "científicas" en el sentido marxista pero ese sentido excluye la estrechez del punto de vista económico corriente: la obra de Marx tiende justamente a la denuncia de esa estrechez. En realidad, todas sus tesis son la exposición de un fenómeno profundo que alcanza al hombre por entero: la alienación, que es la separación entre su esencia y su existencia aparente. Esta separación está ya consumada en el plano de la vida económica. Es un hecho primario, pero un hecho existencial mucho más que un simple hecho empírico, con el que podría uno contentarse para elaborar un conocimiento desinteresado. El valor no está enfocado como simple categoría económica, sino en cuanto modo de existencia del hombre. Y el capital, con el cual aparece la alienación propiamente dicha, está en cierto modo encarnado y vivo, pero su vida es la pérdida y la muerte del hombre. El capital, desde su nacimiento, es una relación interhumana deshumanizada, y esta situación de alienación se

reparte entre dos polos, que son dos seres humanos cuya relación es la de una lucha a muerte, el capitalista y el proletario.

Este alcance filosófico del capital aparece igualmente cuando, en lugar de considerar a las categorías en sí, se las considera en el lazo que las une con las demás categorías del análisis crítico marxista, y, por lo tanto, con las demás alienaciones. Finalmente, todas éstas se reducen a la alienación económica y encuentran en ésta su fundamento. Ya hemos vuelto a lo esencial, al único punto importante; ya estamos, pues, en un campo en el que reina indiscutiblemente lo absoluto que nos prometíamos en vano en los mundos ilusorios de la especulación, de la religión y del Estado. El propio Marx ha descrito esta trayectoria al abordar su obra económica: “El primer trabajo emprendido para la solución de las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la filosofía del Estado de Hegel, un trabajo cuya introducción se publicó en los *Deutsch-französischen Jahrbücher*, aparecidos en París en 1844. Mi investigación desembocaba en el resultado de que ni las relaciones jurídicas ni las formas políticas pueden ser comprendidas ni partiendo de sí mismas, ni partiendo del presunto desarrollo universal del espíritu humano, sino que tienen sus raíces en las relaciones materiales de la vida, la totalidad de las cuales reúne Hegel, siguiendo el ejemplo de los franceses y los ingleses del siglo XVIII, bajo la denominación de “sociedad burguesa”; pero que la anatomía de la sociedad burguesa no podía hallarse más que dentro de la economía política. Proseguí el estudio de esta última, comenzado en París, en mi nueva destierro de Bruselas, adonde me hizo emigrar una orden de expulsión del señor Guizot.” Habiendo llegado a este centro de sus investigaciones, Marx nos hace entrever el lazo que une a las diversas alienaciones entre sí, en un movimiento inverso al de su propia investigación: “El resultado general que saqué de esta investigación y que, una vez descubierto, me sirvió de hilo conductor en mi estudio, puede formularse brevemente de la manera siguiente: en la producción social de su vida, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un grado de desarrollo determinado de sus fuerzas productivas materiales (*Produktivkräfte*). El conjunto de estas relaciones de producción (*Produktionsverhältnisse*) constituye la estructura económica de la Sociedad, la base real, sobre la cual se levanta una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden formas de conciencia sociales determinadas. El modo de producción (*Produktionsweise*) de la vida material condiciona (*bedingt*) el proceso (movimiento) de la vida social, política e intelectual (*geistigen*) en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.” Es, por lo tanto, una situación básica alienada la que acarrea todas las demás situaciones alienadas.

En el plano de la economía, como en el plano de la religión, de la ideología, de la política, estamos a un nivel en el que está comprometida la totalidad de la significación del hombre. Pues bien: este plano de la investigación es el que se llama filosofía. Por lo tanto, es completamente legítimo el considerar al *Capital* como una obra filosófica. Hay una unidad real en toda la obra de Marx: las categorías filosóficas de alienación que tomaba de Hegel en su juventud,

formarían la armazón de su obra de madurez. J. Hyppolite tiene, pues, razón al observar: “Por mi parte, creo que el señor Cornu toma demasiado en cuenta que Marx ha abandonado progresivamente sus primeras posturas para llegar a un materialismo histórico y dialéctico sin relaciones estrechas con el pensamiento de su juventud. Creo, por el contrario, que esas posturas iniciales de Marx se vuelven a encontrar en el *Capital* y son las únicas que permiten comprender debidamente la significación de toda la teoría del valor.”

La alienación es la idea esencial que Marx ha tomado de Hegel, y la mantendrá en el centro de toda su obra. “Partiendo de esa idea, y definiendo a la liberación humana como la lucha activa del hombre en la historia, contra toda alienación de su esencia, bajo cualquier forma que pueda presentarse, es como puede exponerse mejor, creo yo, el conjunto de la filosofía marxista, y comprender la estructura de la obra maestra de Marx, el *Capital*.” Según Hegel, la conciencia de sí encuentra frente a ella a “la potencia universal y a la esencia universal objetiva en su totalidad”, y ésta la refuta y domina. El hombre, pues, es ya para Hegel un ser genérico determinada: es esta determinación la que es el origen de la alienación. Esta no puede ser vencida más que mediante el reconocimiento del hombre por el otro hombre, mediante el cual el hombre pasa a ser un ser social, o sea genérico, y vence a la potencia universal de la objetividad asumiéndola.

Marx vuelve a tratar el tema de la alienación al nivel de la economía. También volverá a tratar el tema del reconocimiento y la supresión de la alienación. El *Capital* no es otra cosa que una teoría de la alienación fundamental, que entraña, además, la alienación de los ideólogos economistas; es, por lo tanto, una teoría económica, pero una teoría económica completamente empapada de filosofía. Alienación preparada por la existencia de la ley del valor y por la posibilidad de una separación entre el valor de uso ligado aún al trabajo social en el intercambio simple, y el valor de intercambio que se hipostasia en un valor en sí en el intercambio múltiple o dinero. Alienación consumada en la realidad del capital, bajo el efecto de una separación efectiva entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor del trabajo, bajo el efecto de una contradicción entre el trabajo técnicamente social y la división del trabajo aún mantenida, de una contradicción entre el crecimiento indefinido del capital y el proceso de empobrecimiento del proletariado y el de superpoblación relativa.

En todo esto aparece la influencia directa de la Fenomenología del Espíritu, que Marx pretendía haber despojado de su fermento idealista. Pero hay más. La Lógica de Hegel aparece también traspuesta por Marx en el *Capital*. La utilización conjugada de las categorías de la Fenomenología y de la Lógica da justamente origen a la complejidad de esta obra. Puede que dé igualmente origen a las deficiencias del modo de razonamiento de Marx.

Esta influencia de la Lógica, señalada por Hyppolite, pero con pocos detalles, había sido señalada con énfasis por Lenin: “No se puede comprender el *Capital* de Marx-escribía-, y particularmente su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido toda la Lógica de Hegel. Por lo tanto, ningún marxista ha comprendido a Marx medio siglo después de él...” El aforismo de Lenin sobrepasa probablemente el alcance exacto de la influencia que se puede

reconocer a la Lógica en la trayectoria del Capital. No hay que verla, sobre todo, en todo el Capital. Pero es decisiva en el capítulo sobre el "valor". Está confirmada, además, por testimonios de Marx en la época de la redacción del Capital. Incluso se puede uno dar una idea de la manera en que Marx entendía la utilización de la Lógica para su obra económica, a través de una declaración hecha a Engels a propósito de la intención de Lassalle de exponer la economía política según el método hegeliano: "Veo-escribe-por esta única nota (un comentario de Lassalle sobre un aforismo de Heráclito) que nuestro hombre se propone exponer en su segunda gran obra la economía política según el método hegeliano. Ya se dará cuenta, en detrimento suyo, de que una cosa es llevar mediante la crítica a una ciencia al punto en que se la puede exponer dialécticamente, y otra muy distinta el aplicar un sistema abstracto y finito de Lógica a lo que no es más que presentimiento del mismo sistema" (1858).

La redacción del capítulo sobre el valor, muy diferente de la de la continuación del Capital, invita a considerar a las categorías del valor, comunes a toda economía de intercambio, y a las ilusiones que resultan de esas categorías, como relativamente independientes de la descripción de la alienación capitalista propiamente dicha y de la explotación. El valor, el dinero, la ilusión monetaria, no son sino la condición de posibilidad de la alienación histórica capitalista. Y precisamente en este primer capítulo observamos una influencia directa de la Lógica hegeliana: la división tripartita en calidad (valor de uso), cantidad (valor de intercambio) y medida (tiempo de trabajo social, medida del valor). En resumen, la teoría del valor correspondería a categorías fundamentales y constitutivas de la existencia económica del hombre, análogas a las categorías de la Lógica o de la Enciclopedia hegelianas. Marx entrevé a veces la supresión de esas categorías y de la situación fundamental que les corresponde, pero de manera mucho más tímida que como anuncia la desaparición de la economía capitalista. Al comprobar que la teoría del valor es más bien una transposición de la Lógica de Hegel y que la teoría del capital y de su supresión es más bien una transposición de las categorías hegelianas de la Fenomenología, desde luego fuertemente historizadas, ¿no habremos dado con la explicación de las divergencias de estructura entre las dos partes del Capital?

Esta comprobación y esta explicación refuerzan la convicción de que la obra económica de Marx es filosófica, del mismo modo que el resto de su obra; al propio tiempo la distinción entre las influencias de la Lógica y la de la Fenomenología del Espíritu, dentro de la misma obra, permite ya arrojar luz sobre algunas de las objeciones más graves que se descubrirán en la teoría de la alienación económica de Marx.

La influencia convergente de la Lógica y de la Fenomenología es el signo de un desequilibrio entre las diversas categorías de Marx. Será conveniente preguntarse si Marx ha sido más apto que Hegel para realizar la unidad de los dos modos tan diferentes de pensar como son los de la Fenomenología y de la Lógica.

Hyppolite, en verdad, parece haber atribuido un papel ligeramente diferente a la Lógica en el Capital: "Mientras que Hegel parte-escribe-de la Fenomenología,

una teoría de las apariencias, para conducirnos a su Lógica, una teoría de la esencia universal de todo lo que aparece, Marx procede a la inversa en el Capital. Yendo, como él mismo dice, de lo abstracto a lo concreto, de la esencia profunda (el valor-trabajo) a la apariencia que, sin conocer la esencia, no es más que una engaños, una mistificación, de la cual el economista burgués que se aferra a ella acaba siendo víctima con cierta mala fe, Marx pretende llegar al fenómeno histórico del que Engels y él eran testigos conscientes. Si no se parte de la esencia y si, como el economista burgués, se queda uno en el fenómeno, se acaba por no comprender el verdadero origen (en el sentido dialéctico y genérico a la vez) del sistema capitalista en su conjunto.” La descripción que hemos hecho de la estructura del Capital se aproxima, en ciertos puntos, al contenido de estas afirmaciones de Hyppolite. Pero de todos modos se impone una precisión esencial. La esencia, que encontramos elaborada por Marx en el Libro I del Capital, no es directamente el “valor-trabajo”, porque no se puede evitar cierta discontinuidad al pasar del análisis del valor al del capitalismo; en efecto, el capitalismo es una forma particular del juego de la ley del valor y depende de “circunstancias” históricamente determinantes.

Conviene, por lo tanto, distinguir dos interpretaciones posibles e independientes de la relación esencia-apariencia a existencia en el Capital. La relación establecida entre los hombres económicos por la objetivación en la mercancía es la esencia en el sentido lógico del término; todo el resto del Capital no hace más que describir lo histórico como derivada de lo lógico, pero oponiéndose a ello. Aquí se da, en sentido estricto, un paso de la esencia a la existencia.

Por el contrario, el esquema de la mayor parte del Capital es el del paso de la realidad esencial (explotación capitalista en la producción) a la realidad superficial y aparente (existencia monetaria del capital y su circulación). Al aflorar la realidad esencial al nivel de superficie, podemos en fin captar el desarrollo histórico catastrófico del capitalismo (Libro III). Esta vez se da un paso de la esencia a la apariencia (más que a la existencia). Esta segunda oposición procede, a diferencia de la anterior, de categorías propiamente fenomenológicas.

Ya no hay oposición entre lo lógico y lo histórico (con la tentativa consiguiente de reducir lo histórico a la adecuación con lo lógico, considerado en un principio como independiente), sino que todo el movimiento tiene lugar en el seno de lo histórico, con la única distinción de que alcanza dos niveles diferentes en lo histórico: esos dos niveles son sus momentos en el sentido fenomenológico del término. El desarrollo completo del capitalismo-movimiento histórico concreto y completo por excelencia-, al cual nos lleva el Libro III, es la verdadera manifestación a través del tiempo de una realidad esencial-abstracta en sí-presente en cada uno de los instantes del capitalismo. Igual que la Fenomenología, sin salir de la experiencia espiritual elemental, nos conduce de la conciencia ingenua e inmediata al espíritu absoluto, resultado del desarrollo histórico completo del espíritu, pero que no se opone a su punto de partida más que como lo completamente desarrollado se opone a lo inmediato, así también el Capital va del fenómeno económico elemental de la producción capitalista,

fenómeno inmediato (y signo, por lo tanto, de una alienación) al movimiento completo del capitalismo histórico y concreto) sin oponerse a su punto de partida, del cual no es sino el desarrollo completo y el resultado.

Únicamente refiriéndose al primer capítulo se puede hablar de un uso de la relación esencia-existencia en el sentido de una oposición lógico-histórica (o fenomenológica), según la interpretación de Hyppolite. Por el contrario, todo el resto del Capital está bajo el signo de la oposición esencia-apariencia en el sentido propiamente fenomenológico. Por otra parte, los términos no están invertidos respecto a Hegel, como cree Hyppolite; porque si la Fenomenología es el saber del aparecer del espíritu, es porque la apariencia no es sino resultado del movimiento. El aparecer pleno del espíritu se sitúa en el término: es al mismo tiempo lo real histórico comprendido y desarrollado; el punto de partida es más bien la esencia que la apariencia, la esencia que aún no se ha manifestado, que no ha dejado verdaderamente aparecer lo que ya es.

Estas comparaciones con Hegel no son más que comparaciones imperfectas. En el primer caso, encontramos en Marx una lógica que tiene una dificultad capital para unirse con lo histórico, ya que lo histórico se le opone en un principio, y que lo lógico no es más que la condición de posibilidad de 'lo histórico. Difícilmente se ve cómo la existencia (histórica), llegará a coincidir plenamente con la esencia y a suprimir por consiguiente sin remisión la posibilidad de alienación que encierra la esencia.

Inversamente, en el plano fenomenológico propio del resto del Capital, lo histórico no está trascendiendo como lo está en Hegel. En lugar de la conciencia ingenua que es propia de todos los tiempos históricos nos encontramos con la explotación capitalista, que es históricamente particular y determinada. En lugar del saber absoluto, encontramos una perspectiva más completa de la historia en su movimiento completo, pero esta perspectiva no es immanente a todos los momentos de esa historia, como lo es el saber absoluto. En la obra de Marx estamos solamente en presencia de dos grados diversos de lo histórico, sin que conozcamos verdaderamente el punto de partida radical de la experiencia histórica (conciencia ingenua) ni su punto de llegada absoluto (historia plenamente comprendida en todos sus momentos).

La inadecuación de esta comparación con Hegel es responsable del hecho de que las dos vertientes del Capital (teoría del valor y teoría del capital) sean tan incómodas de reunir, mientras que aún es posible establecer una relación teórica entre la Fenomenología y la Lógica de Hegel. Si la Fenomenología conduce a un saber absoluto que domina toda la historia, siempre es posible un movimiento de la esencia plenamente "aparecida" y concreta para reunirse con la existencia. A esto es a lo que nos invita el final del capítulo sobre el "Saber absoluto". En Marx, lo que aparece es el término de la historia del capitalismo (su supresión), pero no una postura tal que sería posible reunirse con la existencia (lógica): la trayectoria que va de la esencia a la existencia es independiente y está aislada de la trayectoria anterior.

La observación de Hyppolite consistiría de hecho en afirmar que Marx, en lugar de proceder según uno u otro de los modos hegelianos que acaban de ser

evocados-y que efectivamente sigue de manera imperfecta-, parte de una postulación idealista (valor-trabajo), llega a lo concreto (donde se sitúa la alienación de este valor) y vuelve al ideal propuesto en un principio. Paco importaría en esta hipótesis que se establezca o no un lazo muy preciso entre el ideal (punto de partida) y la alienación de este ideal: cuando se ha propuesto un ideal, no se puede menos que volver a él, y con motivo. Pero si así fuese, estaríamos muy lejos del método, hegeliano y muy lejos también, según parece, del método seguida efectivamente por Marx. Lejos de suponer un absoluto, ideal, Marx toma al hombre tal y como es y espera a que se revele a sí mismo. La esencia no puede ser más que un resultado; es decir, que no existe verdaderamente más que cuando ha aparecido plenamente, o sea cuando la alienación o la inmediatez que en un principio la afectaba ha sido reducida.

Y cuando, en la teoría del valor, Marx va más bien de la esencia a la existencia (según un método de tipo más “lógico”), no por ello parte de una postulación, sino que describe una condición fundamental que constituye existencialmente la posibilidad de la historia (y de las alienaciones); esta condición no es un ideal cuya alienación sería una derogación. Es solamente la explicación fundamental y metafísica de todos los fenómenos de existencia que vendrán a manifestarla (sean o no alienaciones). Se trata en este caso de lógica, de comprensión especulativa. Por lo tanto, no se da aquí una alienación existencial propiamente dicha, sino solamente una ilusión ; por ejemplo, la que los hombres mantienen sobre el valor y sobre el dinero, incluso independientemente del capitalismo.. La ilusión no es más que un error de inteligencia y se sitúa al nivel de una consideración lógica.

Por otra parte, la expresión “valor-trabajo”, que no fue empleada por Marx, es equívoca. Suele recibir en los comentaristas un carácter normativo o ético que la simple idea de valor medido por el trabajo no tiene en Marx. Si se le quiere dar un sentido a la expresión hay que ver en ella simplemente la categoría fundamental que expresa ese hecho esencial de que el valor es un elemento común y homogéneo; a saber, trabajo social. Entendido de este modo, el valor medido por el trabajo está subyacente en toda realidad histórica o fenomenológica de la vida económica, pero él mismo no es realidad fenomenal. Únicamente una realidad fenomenal puede recibir el adjetivo “alienado” y cobrar un alcance ético inmediato. Que el valor sea trabajo social abstracto no está ni bien ni mal, ni es afortunado ni desafortunado, ni normal ni anormal; es solamente un hecho fundamental que hay que tomar como tal; no se dará algo normal o anormal sino cuando los hambres, aprovechándose del hecho de que el consumo de fuerza de trabajo produce más valor que el que cuesta, exploten a otros hambres. Pero hay en la naturaleza del valor la posibilidad de todo el desarrollo histórico donde aparecerá esa explotación, principio de la alienación.

El alcance filosófico de las obras económicas de Marx no se deduce, por lo tanto, solamente de su relación con las críticas previas de las alienaciones religiosas, ideológicas, políticas y sociales, sino que, además, se saca del método explícitamente filosófico que preside en la elaboración de las diversas categorías del Capital. Sería ir contra la intención explícita de Marx y contra la unidad que aparece en su obra, el querer disociar la obra económica de la obra

filosófica, o el método de análisis económico de la doctrina atea, a condición de que por métodos de análisis económico, se entienda el de Marx y no otro método, que siempre es posible, de crítica de la economía y del capitalismo, que llegase en puntos aislados a las mismas conclusiones que Marx, pero en un contexto completamente diferente.

Sin embargo, si bien la obra es uniforme y enteramente filosófica, ya que descansa en una perspectiva total del hombre y de la historia, el método filosófico marxista aparece bicéfalo en el plano de las categorías del propio Capital. Pero antes de tratar explícitamente de este problema esencial y central del método filosófico de Marx, al cual nos conduce la reflexión sobre la trayectoria crítica y regresiva que hemos seguido pasa a paso con él, aún podemos medir en un ejemplo concreto la distancia que separa la teoría del valor de la teoría del capital. Es el problema de la acumulación primitiva.

VIII.-LA ACUMULACIÓN PRIMITIVA

Ahora ya sabemos lo que es valor. También sabemos cómo se consagra una plusvalía en cuanto se posee ya un capital. Pero aún ignoramos cómo se pasa de la economía mercantil y de la "ley del valor" a la forma histórica de producción que es el capitalismo. No sabemos aún cómo nace al primer capital. La creación de las plusvalías sucesivas está ligada en cierto modo a la teoría del valor, ya que la existencia del valor es la condición de posibilidad de la explotación. Pero la explotación supone un capital inicial. ¿De dónde viene el primer capital? ¿Explican su aparición las categorías de Marx?

He aquí las términos del problema según el propio Marx, a quien no se le ha escapado: "La acumulación capitalista, presupone la presencia de la plusvalía y la de la producción capitalista, que, a su vez, no entra en escena más que en el momento en que masas de capitales y de fuerzas obreras bastante considerables se encuentran ya acumuladas en manos de los productores mercantiles." No hay en el origen del proceso, anota Marx, una especie de pecado original económico, que constituyera el contenido de la previous accumulation inexplicada e inexplicable. No pudiendo contentarse con el misterio, Marx busca una verdadera explicación. La: que va a dar es, desde luego, buena y conforme con la que la historia nos enseña: la violencia y la voluntad de poder son lo único que ofrece una explicación coherente de la presencia del primer capital. "En los anales de la historia real -escribe- es la conquista, la servilización, la rapiña a mano armada, la regla de la fuerza bruta, lo que siempre ha ganado la partida. En los manuales beatos de la economía política es, por el contrario, el idilio lo que siempre ha reinado. Si se les hace caso, nunca ha habido, excepto en el año en curso, más medio de enriquecimiento que el trabajo y el derecho. De hecho, los métodos de acumulación primitiva son todo lo que se quiera, menos materia de idilio.

Pero la aparición de la violencia y de la voluntad de poder consciente en el horizonte del análisis marxista conduce al abandono de las categorías puramente económicas, que se habían averado decisivas para la explicación del fundamento de la alienación. Parece incluso como si a propósito de esto

Marx corrigiese la descripción “económica” que ha dado del proceso de explotación y de acumulación en general: “La relación oficial entre el capitalista y el asalariado es de carácter puramente mercantil. Si el primero juega el papel de amo y el último el papel de servidor, es gracias a un contrato mediante el cual éste no sólo se pone al servicio y, por ende, bajo la dependencia de aquél, sino mediante el cual ha renunciado a cualquier título de propiedad sobre su propio producto. Pero ¿por qué hace este trato el asalariado? Porque no posee nada más que su fuerza personal, el trabajo en estado de potencia, mientras que todas las demás condiciones, externas para dar cuerpo a esa potencia, la materia y los instrumentos necesarios para el ejercicio del trabajo, el poder de disponer de las sustancias indispensables para el mantenimiento de la fuerza obrera y para su conversión en movimiento productivo, todo eso se encuentra en el otro lado.” Incluso las relaciones puramente económicas llevan, pues, la huella de la opresión, y ya estamos muy próximos a los análisis de Hegel sobre el amo y el esclavo, aunque en un registro traspuesto, claro está. La alienación del trabajador con respecto a los medios de producción no sería solamente un mecanismo económico automático, resultado de las leyes del mercado en cuanto se lanza a ese mercado fuerza de trabajo libre, sino que habría en su base una relación de dominio y de opresión, aparecida mediante el juego de la violencia pura y mantenida luego mediante una violencia canalizada en mecanismos económicos.

Y aquí Marx admite paradójicamente la influencia primordial de la violencia primitiva que ha constituido el capitalismo. “En el fondo del sistema capitalista se da, por consiguiente -dice-, la separación radical del productor para con los medios de producción. Esta separación se reproduce en una escala progresiva en cuanto se ha establecido de una vez el sistema capitalista; pero como aquélla forma la base de ésta, no podría establecerse sin ella. Para que venga al mundo es necesario, por lo tanto, que, al menos parcialmente, los medios de producción hayan sido ya arrancados, sin mediar palabra, a los productores que los empleaban para realizar su propio trabajo, y que estén ya acaparados por los productores mercantiles que los emplean para especular con el trabajo ajeno. El movimiento histórico que motiva el divorcio entre el trabajo y sus condiciones externas, tal es, pues, la sutileza de la acumulación llamada “primitiva”, porque pertenece a la edad prehistórica del mundo burgués. En resumen, que más acá del orden económico inhumano actual hay un movimiento histórico que no es un puro movimiento de tipo económica, sino que es producto de una violencia.

Los pormenores de este “movimiento histórico” nos los da Marx en una descripción del paso de la economía feudal a la economía capitalista actual, paso que no ha podido verificarse sin una violencia consciente, y para el cual no podía bastar el simple movimiento determinista de las fuerzas de la producción; la descripción está hecha sucesivamente desde el punto de vista del obrero y desde el punto de vista del capitalista naciente. Así nació, según Marx, un obrero explotado: “En cuanto al trabajador, al productor inmediato, para poder disponer de su propia persona, primero tenía que dejar de estar encadenado a la gleba a enfeudado a otra persona; tampoco podía pasar a ser vendedor libre de trabajo, que ofreciera su mercancía en todos los sitios en donde encontrase mercados, sin haberse librado del régimen de los gremios,

con sus maestros, sus cofradías, sus leyes de aprendizaje, etc. El movimiento histórico que convierte a los productores en asalariados ofrece, pues, el aspecto de su manumisión del servilismo y de la jerarquía industrial. Vistas desde el otro lado, estos manumisos no pasan a ser vendedores de sí mismos más que una vez que han sido despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de existencia ofrecidas por el antiguo orden de cosas. La historia de su explotación no es fruto de conjeturas: está escrita en los anales de la humanidad con letras de sangre y fuego indelebles.”

¿Cómo han aparecido, por su parte, los capitalistas? “En cuanto a los capitalistas empresarios, esos nuevos potentados no sólo tenían que desplazar a los maestros de los gremios, sino también a los poseedores feudales de las fuentes de riqueza. Su advenimiento se presenta por este lado como resultado de una lucha victoriosa contra el poder señorial, con sus prerrogativas irritantes, y contra el régimen gremial, con las trabas que ponía al libre desarrollo de la producción y a la libre explotación del hombre por el hombre. Pero los caballeros de la industria no han suplantado a los caballeros de espada más que explotando acontecimientos que no eran obra suya. Han triunfado por medios tan viles como los que utilizó el manumiso romano para hacerse dueño de su amo.”

Veamos ahora un resumen del cuadro: “El conjunto del desarrollo, que abarca a la vez la génesis del asalariado y la del capitalista, tiene por punto de partida la servidumbre de los trabajadores; el progreso que realiza consiste en cambiar la forma de la servilización, en provocar la metamorfosis de la explotación feudal en explotación capitalista.”

Entre los acontecimientos importantes que han favorecido la instauración del capitalismo, el más sobresaliente es la expropiación de los campesinos: “En la historia de la acumulación primitiva, todas las revoluciones que sirven de palanca para el avance de la clase capitalista en vías de formación hacen época, y sobre todo las que, despojando a grandes masas de sus medios de producción y de existencia tradicionales, las lanzan de improviso al mercado del trabajo. Pero la base de toda esta evolución es la expropiación de los campesinos.” El licenciamiento de los séquitos señoriales en el siglo XVI, la usurpación de los bienes comunales por los señores, la transformación de las tierras de labor en pastos por la voluntad de la nueva nobleza salida de la guerra de las Dos Rosas, la Reforma y la expropiación de los bienes eclesiásticos, la expropiación fraudulenta del patrimonio público bajo Guillermo III, el pillaje de las tierras comunales en el siglo XVII mediante los Bills for enclosures of commons, y más tarde los clearings of estates, que obligaron a los campesinos a emigrar de sus cots, tales son “los procedimientos idílicos de la acumulación primitiva”, dice Marx refiriéndose al caso de Inglaterra.

La explicación por lo económico, ¿no la pone en tela de juicio esta concepción de la acumulación primitiva? Hay que guardarse muy bien de contestar demasiado apresuradamente. De hecho, si se considera el conjunto del marxismo, la violencia no está excluida del desarrollo futuro de la historia. Es la violencia proletaria la que lleva a cabo la revolución. ¿Por qué quedaría excluida de la historia pasada? Si, en el porvenir, el determinismo económico

puede combinarse con la violencia proletaria, ¿por qué la violencia antigua habría de contradecir la primacía de lo económico? La violencia ejercida por los primeros capitalistas en su “partida de nacimiento”, ¿no era acaso el resultado directo del hecho de que cobraban conciencia de las fuerzas sociales y económicas nuevas de las que su clase era portadora, de igual modo que la conciencia del proletariado es el resultado de las fuerzas nuevas de producción, puesto que reacciona con una violencia concertada contra las que ya están rebasadas en función del desarrollo determinado de lo económico?

A pesar de todo, subsiste una diferencia entre la historia de las violencias de la acumulación primitiva y el proyecto de una revolución que debería surgir como un fruto maduro del simple movimiento de la infraestructura económica. En efecto, he aquí cómo ha de llevarse a cabo la expropiación de los expropiadores según un texto del *Capital* cercano, a los que acabamos de citar: “Esta expropiación se lleva a cabo mediante el juego de las leyes immanentes de la producción capitalista, que conducen a la concentración de capitales. Paralelamente a esta centralización, a la expropiación del mayor número de capitalistas por el menor, se desarrollan en escala siempre creciente la aplicación de la ciencia a la técnica, la explotación de la tierra con método y en conjunto, la transformación de la herramienta en instrumentos poderosos solamente mediante el uso común, por todas partes la economía de las grandes medias de producción, el entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado universal, y de ahí viene el carácter internacional infundido al régimen capitalista. A medida de que disminuye el número de potentados del capital que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este período de evolución social, crecen la miseria, la opresión, la esclavitud y la degradación, la explotación, pero también la resistencia de la clase obrera que aumenta sin cesar y que cada vez es más disciplinada, está más unida y mejor organizada mediante el propio mecanismo de la producción capitalista. El monopolio del capital pasa a ser una traba para el modo de producción que ha crecido y ha prosperado con él y bajo sus auspicios. La socialización del trabajo y la centralización de todos sus resortes materiales ya no caben en su envoltura capitalista. Esta envoltura se rompe en pedazos. La hora de la propiedad capitalista ha llegado. Los expropiadores son expropiados a su vez.

Este párrafo, que resume la descripción de la explotación creciente y de la acumulación creciente y explosiva del capital en el Libro I de la obra de Marx, lleva la huella de un determinismo más imperioso que la descripción de los fenómenos de la acumulación primitiva.

Una explicación de la acumulación primitiva mediante la violencia y la sangre no aclara, en términos marxistas, el lazo entre el sistema de intercambios mercantiles de carácter no capitalista y el régimen del capital. En una palabra, que para pasar de la posibilidad del capitalismo a su realidad sería necesaria una violencia concertada, una voluntad de dominar y de hacer daño. Tales elementos no parecían formar parte de la concepción marxista de la alienación capitalista.

No hay duda de que la violencia mediante la cual los primeros capitalistas arrebatan a los primeros proletarios sus medias de producción, es el resultado

de un interés económico. La codicia está siempre ligada a la violencia en los grandes momentos de la historia. Pero se trata de codicia subjetiva, y no de esa codicia objetiva a sistemática, independiente de la voluntad particular del propio capitalista, que es el régimen de explotación mediante la plusvalía sonsacada. Una vez adquirido el capital, la explotación se lleva a cabo de conformidad con un mecanismo establecido. Pero para la adquisición del primer capital hay que poner a punto el mecanismo. ¿En nombre de qué se hace, sino por una voluntad de poder personal que, al tomar apoyo en el desarrollo de fuerzas productivas nuevas, no por ella deja de constituir una elección que no estaba determinada, en menor grado aún que está determinada la aparición de la plusvalía capitalista solamente por la presencia de las características de la economía mercantil? Ya se trate de la “posibilidad” sacada de las categorías de la economía mercantil, ya se trate de la posibilidad que resulta de las condiciones nuevas de las fuerzas de producción que motivan el comienzo de la acumulación primitiva, Marx no establece más que un lazo vago e impreciso entre la posibilidad y la realidad: la impresión que flota en este punto invita a no excluir la voluntad de poder del hambre como uno de los factores decisivos que constituyen el movimiento de la historia. Pero ello invita a rechazar la reducción pura y simple de todas las alienaciones superiores únicamente a la alienación económica, comprendida como un mecanismo que domina actualmente a los hombres y los divide.

Al comprobar la diversidad de tono y de aire filosóficos que distingue a la teoría del valor de la del capital, y al sacar a la luz la imposibilidad en que se encuentra Marx para ofrecer una explicación enteramente “económica” de la acumulación primitiva, planteamos ya los problemas cruciales del materialismo histórico y dialéctico. Hemos llegado al corazón del pensamiento marxista.

III

LA DIALECTICA.

FUNDAMENTOS DE LA CIENCIA,
DE LO REAL Y DE LA ETICA.

INTRODUCCION

HACIA LA DIALECTICA

I.-REFLEXIÓN ACERCA DEL MOVIMIENTO REALIZADO

Hemos seguida a Marx en un movimiento de pensamiento complejo, mediante el cual nos ha ido anulando sucesivamente las alienaciones religiosa, ideológica, política y social, para llevarnos a cobrar conciencia de la alienación fundamental, que se sitúa, según él, en el plano de la vida económica y de la actividad productora.

No hemos discutido todavía este método de pensamiento original que capta las contradicciones para exigir su reducción, y que lleva de este modo a contradicciones que vuelven a nacer. Conviene ahora reflexionar acerca de las etapas recorridas para intentar una definición del método en que se han inspirado.

Este método se opone de lleno al pensamiento abstracto y al pensamiento idealista. El pensamiento abstracto se habría contentado con clasificar todos los fenómenos con que nos hemos encontrado, y con ellas hubiera hecho una gramática a una lógica en el sentido formal. Por su parte, el pensamiento idealista habría rechazado sin reservas las regresiones verificadas por la crítica de Marx, y se habría refugiado en la afirmación incondicionada de una verdad y de un valor trascendentes, garantías de lo real, explicaciones de alienaciones irreducibles. Para este pensamiento es incluso de la contingencia manifestada en la alienación de donde se eleva el espíritu directamente a la intuición de la Trascendencia.

La objeción que hace Marx al pensamiento abstracto y formal, es que no da ningún paso hacia adelante, y que el trabajo de clasificación deja subsistir igual que antes las contradicciones que son existenciales: el hambre real no puede contentarse con este formalismo. Al pensamiento idealista y, metafísico, Marx le ha respondido en cambio más explícitamente aún en la crítica de la alienación ideológica. Ha demostrado que su esfuerzo, al tomar como punto de partida la captación de las contradicciones entre sujeto y objeto, no llegaba a un fin más que poniendo todo lo real de parte del objeto o de parte del sujeto: el idealismo rechaza, por lo tanto, arbitrariamente las contradicciones que no por ello dejan de presentarse en forma de una realidad resistente desde el instante en que se las ha colocado entre paréntesis.

Marx triunfa sin trabajo frente a esta doble objeción. No se le puede negar el derecho de empeñarse seriamente contra las contradicciones. Pero la marcha no era hasta ahora sino crítica: la síntesis del hombre dividido faltaba. Marx no hacía aún sino denunciar soluciones falsas.

Pues bien: hay un lado positivo muy importante en la continuación del razonamiento marxista: nos conduce a la supresión de las contradicciones en una síntesis superior.

Ahora es necesario, por lo tanto, presentar al movimiento de supresión de las contradicciones en cuanto movimiento concreto de contenido positiva, y por ende comprobar la exactitud del movimiento crítico realizado. El movimiento crítico (todavía intelectual) no puede comprobarse más que mediante un movimiento dialéctico (real e intelectual a la vez) que sea el movimiento efectiva cuyo ejercicio nos dejaba solamente vislumbra la crítica. El carácter de este movimiento dialéctico, única escapatoria posible y definitiva a todas las soluciones idealistas criticadas hasta aquí, es la que ahora tenemos que sacar a luz.

II. -EL MÉTODO EN LA OBRA DE MARX

El problema del método es el problema central del pensamiento marxista. Marx ha tenido, desde luego, una conciencia muy viva de su importancia, lo cual subraya más aún el carácter filosófico y total de su empresa: no se refiere a una técnica particular, sino al Logos interno del ser y de la ciencia, a la totalidad captada en cuanto sentido, al método.

Sin haber querido elaborar nunca una metódica explícita, independiente de todo contenido, Marx ha experimentado la necesidad de tomar posición con respecto a Hegel acerca de los problemas de método y del problema del sentido en general. En 1844, escribía lo siguiente: "La preocupación del contenido del antiguo mundo, el desarrollo de la crítica alemana que se ocupaba del contenido (del material, stoff), fueron tan poderosos, que motivaron una actitud enteramente no-crítica para con el método de crítica y una inconsciencia total en lo referente a la cuestión parcialmente formal, pero verdaderamente esencial (wirklich wesentlich), que se formula así: ¿cuál es nuestra postura respecto a la dialéctica hegeliana? La inconsciencia acerca del tema de la relación de la crítica moderna con la filosofía hegeliana en general y con la dialéctica en particular era tan profunda que algunos críticos como Strauss y Bauer, el primero en todos los sitios (íntegramente) y el segundo en sus Sinópticos (en donde, contra Strauss, sitúa a la "conciencia de sí" del hombre abstracto en lugar de la sustancia de la "naturaleza" abstracta) e incluso en el Cristianismo aclarado, están aún, al menos en potencia, íntegramente cogidas (befangen) en las redes de la lógica hegeliana." El problema del método planteado de este modo seguirá estando presente, por lo menos implícitamente, en toda la obra de Marx. En otras términos, que la dialéctica está en el centro de su pensamiento. Conviene, pues, examinarla en ese lugar crucial y demostrar cómo pretende constituir el fundamento de la real, del saber y del deber o de la ética. Antes habrá que situar brevemente la dialéctica marxista respecto a su arquetipo, dialéctica hegeliana.

CAPITULO PRIMERO

DIALECTICA HEGELIANA Y DIALECTICA MARXISTA

I.-LO QUE DESCUBRIÓ FEUERBACH

La dialéctica marxista toma cuerpo mediante el ejercicio de una crítica severa con respecto a la dialéctica hegeliana. Pero Marx reconoce que Feuerbach ha sido el que ha dado el primer paso en este camino. Ha demostrado que la filosofía entera no es más que la religión en forma de pensamiento y presentada como actividad de pensamiento; por lo tanto, hay que condenar a la filosofía tanto como a la religión, ya que no es más que una forma escasamente diferenciada de la alienación de la esencia humana.

Feuerbach fundaba con ello-dice Marx-el “materialismo verdadero” y la “ciencia real”, colocando la relación social del hombre con el hambre en el centro de toda teoría. Bien es verdad que Marx dirá más tarde que Feuerbach volvió a caer a su vez en la abstracción. Pero su mérito es ya grande y su filosofía nos hace aproximarnos a la concepción que Marx tendrá del sentido total, del método, de Grundprinzip, de la dialéctica. Según Marx, así es como se sitúa la concepción lógica de Feuerbach con respecto a la dialéctica hegeliana: Feuerbach “opone a la negación de la negación, que pretende ser lo Positivo absoluto, la Positivo que repasa sobre sí misma, y que se funda positivamente en sí mismo”. En la negación de la negación, en cuanto principio del ser y del saber y en cuanto ley del desarrollo, se le ha dado una primacía a la negatividad. La negatividad viene dada, no sólo como un elemento particular, sino como el movimiento del devenir entero. Permanece en cierto modo externa al propio movimiento del que debe constituir el interior. Presentar la negación de la negación como lo Positivo absoluto es, finalmente, recurrir a un Trascendente que garantice la negación particular y la positividad del contenido particular. Esto es volver a una interpretación teológica, es mistificarnos. Feuerbach explica de este modo la dialéctica hegeliana y fundamenta de paso la adopción, como punto de partida, de la Positivo, de la certidumbre sensible (sinnlich gewissen): Hegel parte de la alienación (en lógica: de lo infinito, de lo universal abstracto), de la sustancia, de la abstracción absoluta y fijada; es decir, en términos más populares, parte de la religión y de la teología. Segundo: suprime (aufheben) lo infinito y pone lo Efectivamente real (Wirkliche), lo sensible, Lo Real, lo Finito, lo Particular (Filosofía, supresión de la religión y de la teología). Tercera: suprime de nuevo lo Positivo y vuelve a introducir la abstracción, lo Infinito. Restauración de la religión y de la Teología.”

La negación primera, que nos abre el acceso a la positividad de la experiencia humana captada racionalmente por la filosofía, al suprimir todo lo que es externo y trascendente respecto a esa experiencia, va acompañada, por lo tanto, de una segunda negación, que no puede sino volvernos a conducir a una garantía externa, a una Positividad superior: ésta reside en la negatividad

absoluta que opera el movimiento. El recurso a esta positividad absoluta que, en el interior del movimiento, es al mismo tiempo la negatividad principio del movimiento (aperando las dos negaciones), significa que el movimiento no se basta a sí mismo, que la verdad conseguida no está garantizada por sí misma, sino que necesita una garantía exterior a ella.

Feuerbach le reprocha, par consiguiente, a la filosofía de Hegel el que se contradice en cuanto filosofía, y que no se salva más que en cuanto teología, más que mediante una garantía trascendente de la verdad. Para evitar esta evasión hacia una garantía de la verdad exigida desde el interior, pero ausente en el interior, Feuerbach se ve llevado a proponer que el verdadero fundamento es lo real sensible que se basta a sí mismo, y que el verdadero método se apoya en la positividad de la certidumbre sensible. Hay que partir de la conciencia sensible primera que forma el todo de la experiencia y no apartarse nunca de ella.

Aun reconociendo los méritos de esta crítica que exorciza todo lo pseudo-trascendente, Marx descubre en la actitud de Feuerbach la ruina de toda dialéctica: “La posición (acto de poner) o la autoafirmación y la actividad autónoma (*Selbstbetätigung*), que es la negación de la negación, se concibe como una posición que no está aún segura de sí misma, que, por lo tanto, está maculada de su contrario, que duda de sí misma y, por ende, necesita una prueba, no es captada por su propio estar-ahí, y por ella es por lo que se le opone directamente y sin mediación la “posición” de la certidumbre sensible que reposa sobre sí misma.”

En resumen, que Feuerbach se da cuenta el hecho de que el movimiento dialéctica percibido por Hegel en la negación de la negación es un principio de dinamismo infinito que exige una garantía en alguna parte. Rechaza la garantía que propone Hegel fuera del movimiento negativo real; es decir, más allá de todas las negaciones sucesivas. Opone entonces a la dialéctica hegeliana un principio de identidad indiferenciada, un Positivo que no conoce las negaciones, pero en el cual se resolverán todo conocimiento y todo ser: este positivo es la relación directa del hombre con la naturaleza y con el otro hombre, en forma de sensación.

En este positivo que es la sensación o, en un sentido más alta, la vida sensible, hay efectivamente dos términos, hombre y naturaleza, hombre y otro hombre; pero estos dos términos son a priori idénticos, y el segundo no determina al primero mediante una negación verdadera. El segundo término es solamente la posición definitiva y firme que garantiza -una primera posición mal asegurada: el hombre sensible “que duda de sí mismo”, que “está maculado de su contrario”, halla su confirmación en una naturaleza sensible idéntica a su propia sensibilidad o en una “certidumbre sensible que descansa en sí misma”. Lo cual quiere decir que no le queda lugar a la dialéctica, al movimiento ni a la negatividad. Al criticar la forma hegeliana de la negatividad, Feuerbach ha extenuado toda verdadera negación dialéctica.

Marx, plenamente consciente de esta deficiencia, comprueba que la posición de Feuerbach no se opone a Hegel más que “directamente y sin mediación”. Es

decir, sin que el contenido, captado abstractamente por Hegel, haya sido desarrollado concretamente por el esquema de Feuerbach. Igual que éste, Marx tendrá muy en cuenta la conciencia sensible, oponiéndola al espíritu absoluto de Hegel, pero intentará mantener en la propia conciencia sensible toda la riqueza de la dialéctica.

II.-CRÍTICA DEL “SABER ABSOLUTO” HEGELIANO

Hegel tiene, por consiguiente, razón contra Feuerbach y contra su teoría de la identidad indiferenciada de la conciencia sensible, y hay que volver a empezar la crítica de la dialéctica hegeliana. Según Marx, Hegel ha concebido muy justamente el movimiento de la real y del saber en cuanto negatividades sucesivas, pero lo ha concebido de modo abstracto y especulativo.

Hegel ha captado la doble significación del movimiento de la negatividad: la negación de la negación es para él, “según la relación positiva que en ella reside, lo Positivo verdadero y único”, y por otra parte, “baja el aspecto de negación que en ella reside, el único acto verdadero y el único acto de manifestación de sí autónoma de todo ser”: Hegel ha visto a la vez que la negatividad- en cuanto totalidad que engloba al movimiento es lo “Positivo”; es decir, la Universal, la experiencia totalizada, el fundamento del ser, lo que es resistente, la sustancia, y que en toda movimiento de negación presente en cada etapa del desarrollo, es el principio mismo del movimiento, el acto único.

Igual que Hegel, Marx admitirá que lo real, tanto como el conocer, son un movimiento, un acto de negación sucesiva de las determinaciones previamente puestas, y que este mismo acto de negación no puede ser sino el fundamento concreto, sustancial, de la totalidad de la experiencia, que la subtiende por entero y que fundamenta cada uno de los actos de negación particulares. Hegel ha propuesto, en su resumen, el postulado de lo Universal concreto, de lo Positivo mediato, de la sustancia que no es más que la realidad totalizada de todas las mediaciones particulares.

Ahora bien: Hegel ha concebido esto de modo puramente especulativo. Lo cual no quiere decir, desde luego, de modo formal. Marx no intenta decir que Hegel haya elaborado un instrumento lógico independiente de las condiciones de su uso, independiente de lo real. Esa sería una visión simplista de la obra de Hegel, así como de la relación de Hegel con Marx. La dialéctica hegeliana no es formal, pero, según el parecer de Marx, es especulativa, abstracta, o sea que finalmente Hegel arroja el principio del movimiento (que reside en toda movimiento particular, en todo acto) fuera de la experiencia misma, al Saber absoluto, “figura” que no es una “figura” determinada, experiencia que no es ya una experiencia particular: para llegar al principio del movimiento de la conciencia, Hegel nos remite subrepticamente a una experiencia total y a una conciencia plenamente integrada que caen fuera del campo de la experiencia de la conciencia. Marx, en cambio, querría encontrar esa experiencia total bajo el modo de una experiencia que al mismo tiempo fuese particular y concreta. Querría llegar a una conciencia universal que fuese conciencia de las hambres históricamente determinadas.

En otros términos, que Hegel ha descubierto el sentido de la historia, pero fuera de la historia. El concepto o el Dios que se descubre en la Historia (o mediante la historia) no vienen nunca dados ellos mismos en la historia. Para no sucumbir a la tentación idealista, Marx va a esforzarse en encontrar un sentido completo de la historia que venga dado en la propia historia, una experiencia total que sea experiencia histórica, una conciencia universal que llegue un día a estar ahí. Hegel le presupone un sujeta a la historia del hombre; lo que queremos captar es, por el contrario, el acto de génesis, el acto, original en que se basa esa historia, el acto que es la génesis de la historia, estando al mismo tiempo en la historia.

Ya hemos indicado de manera general cómo la filosofía hegeliana (Fenomenología y Lógica) eran, en opinión de Marx, un idealismo y, por lo tanto, una alienación no mediatizada, y cómo esta alienación no podía explicarse sino por la presencia de una infraestructura de relaciones humanas, sociales y materiales, afectadas a su vez de alienación. Es inútil volver a emprender la crítica de este idealismo: lo que hace falta es prolongarla con la crítica particular que Marx dirige a la dialéctica hegeliana.

Marx reconoce toda la importancia que Hegel concede a la dialéctica en sí, en cuanto principio de lo real y del saber: "La grandeza de la filosofía hegeliana y de su resultado final- la dialéctica de la negatividad en cuanto principio motor y creador -consiste en que Hegel concibe la autoproducción del hombre como movimiento (Frozzess), la objetivación como desobjetivación (Entgegenständlichung), la alienación como salida de sí y supresión de esa alienación; en que, por lo tanto, capta la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo (gegenständlich), al hombre verdadero porque es efectivo (wirklich) -porque es resultado de la actividad- como resultado de su propio trabajo." La dialéctica es la relación sujeto-objeto, relación que no es ni separación absoluta ni lazo inmediato, sino separación siempre nueva y siempre suprimida, y finalmente conciliación, pero únicamente a través de las mediaciones sucesivas, mediante el trabajo. Este se concibe en el sentido más amplio de cultura del hombre, de acción de hacerse objeto, de pasar al objeto para volver a tomar esa objetividad.

Ahora bien; Hegel no hace más que contemplar el movimiento y el trabajo, lo cual supone un punto absoluto, un hito, un criterio en nombre del cual o partiendo del cual contempla ese movimiento. Con lo cual Hegel suprime no sólo la alienación, en cuanto negatividad que iba adherida al hombre en trance de producirse, sino que suprime igualmente la objetividad, al propio hombre en el acto de hacerse objeto. Pone un hito absoluto que no puede dejar que existan cada uno de los resultados particulares logrados, cada uno de los objetos. El saber absoluto, expuesta en el último capítulo de la Fenomenología del Espíritu, consiste, en efecto, en la supresión del objeto de la conciencia (Gegenstand des Bewusstseins). Este movimiento es un retorno al sí, y no conservación del hombre concreto y objetivo, que se ha cultivado y humanizado. Hegel no se contenta con suprimir la diferencia entre el sujeto y el objeto, la alienación, el hecho para mí de estar en el objeto como otra diferente a mí, sino que suprime también el objeto y la objetividad. Marx, en cambio, va a

esforzarse en suprimir la alienación, el hecho para mí de estar separado del objeto, de ver al objeto como objeto, pero no al propio objeto ni a mi objetividad.

Hegel, al recurrir a un punto de vista superior, que es al mismo tiempo externo a la objetividad de las figuras, y que es la pura conciencia de sí del espíritu, idéntica al concepto, se ve obligado a renunciar a la presencia del sentido en la propia objetividad. Su empeño, que consistía en demostrar el movimiento de la experiencia, la génesis dialéctica del hombre en la relación sujeto-objeto, siempre puesta en tela de juicio y siempre vuelta a presentar, se reniega, pues, en su conclusión trascendente.

III. CRÍTICA DE LA “SUPRESIÓN” DIALÉCTICA (AUFHEBUNG)

¿Cómo se explica este fracaso final de la dialéctica hegeliana? Marx no puede contentarse con criticar el Saber absoluto, es decir, la conclusión, para él trascendente, de la filosofía hegeliana, y va a esforzarse en encontrar el germen del fracaso en la concepción que Hegel se ha forjado de la propia dialéctica como movimiento interno de cada una de las etapas del desarrollo. No es solamente el resultado del movimiento, es el movimiento en cada uno de los instantes, en cada uno de los “momentos” que recorre, lo que está viciado en la obra de Hegel.

Este movimiento es la negación de la negación, es la supresión de la negación, el *Aufheben*. La intención de Hegel, desde luego, es que esta supresión sea en el mismo grado una conservación. Pero no conserva nada, si no es para el pensamiento contemplativo: todo lo que conserva no se mantiene más que en el estado de momentos particulares que han pasado a ser abstractos con respecto a la nueva figura concreta que aparece cada vez. No conserva más que el ser pensado, el ser para sí, el ser para la conciencia de sí: “Esta supresión mantenimiento (*Aufheben*) -dice Marx- es una supresión de la esencia pensada, de modo que la propiedad privada pensada no se suprime más que en el pensamiento de la moral. Y como el pensamiento se imagina que es inmediatamente el Otro de sí mismo, realidad sensible, y como para él su acción es igualmente válida en cuanto acción real sensible, esta supresión en el pensamiento, que deja que su objeto exista en la realidad, cree haberlo rebasado realmente; y por otra parte, puesto que ahora ha pasado a ser para él momento de pensamiento, es válido para él, en su realidad, en cuanto auto-actividad de sí misma, de la conciencia de sí, de la abstracción A. Sin que la real o la objetividad hayan sido efectivamente alcanzados por el pensamiento, ya que se reducen a no ser más que sus momentos abstractos, el pensamiento se imagina, sin embargo, que ve en lo real su propio movimiento, se hipostasía en sujeto externo. Se yergue en forma de una conciencia de sí que sería el principio de desarrollo de las figuras concretas de lo real.

Es la conciencia inmediata y real, el *Dasein*, lo que suprime el filósofo al reducir una figura histórica a un momento abstracto: transforma el estar-ahí en filosofía, en “elemento filosófico”. Una vez realizada esta operación, al filósofo

no le cuesta ningún trabajo el suprimir mentalmente el objeto que ha pasado previamente a ser filosófico.

Para Marx, por el contrario, el Aufheben no es la supresión de la existencia empírica. El Aufheben es “el movimiento objetivo, que vuelve a tomar dentro de sí la alienación”. No salimos de lo real existente para elevarnos a una contemplación. El Aufheben es la “percepción (Einsicht), expresada en el seno de la alienación, de la apropiación de la esencia objetiva por la supresión de su alienación”, o “la percepción alienada de la objetividad real del hambre, de la apropiación real de su ser objetivo mediante el aniquilamiento de la determinación de alienación que macula el mundo objetivo, mediante su supresión, en el seno de su estar-ahí todavía alienado.

Al evitar colocarnos fuera de situación, es decir, fuera de la alienación real, para tomar sobre lo real un punto de vista externo, el movimiento dialéctico de supresión tal y como lo concibe Marx es solamente el movimiento de barrar, no ya la existencia objetiva y toda la situación, sino únicamente la alienación que deforma esa situación y esa existencia objetiva. Marx pone de ejemplo el ateísmo, supresión práctica de Dios, que es el devenir efectivo (in actu) del humanismo teórico. Del mismo modo, en cuanto supresión de la propiedad privada, en cuanto acto mediante el cual algo de vida humana verdadera pasa a ser propiedad del hombre, es el devenir efectivo del humanismo práctico. Los actos de ateísmo, de comunismo, actos de suprimir - alienaciones, no son meros recursos a especulaciones externas a la situación, sino un “devenir efectivo” de la situación, son la “realización efectiva, concretada para el hombre, de su esencia, y de su esencia en cuanto esencia real.”

En esta estructura del acto de negación, del Aufheben, captamos el carácter específico del movimiento dialéctico tal y como lo entiende el marxista, a diferencia del hegeliano idealista, al cual condena. El hegeliano halla la garantía del movimiento únicamente en un universo trascendente a este movimiento, que anula al propio movimiento en cuanto movimiento autónomo y le “subsume” en el desarrollo de una subjetividad suprema. Para el marxista no puede ni darse el caso de que evite la experiencia; el principio del movimiento está expresada total e íntegramente en el propio movimiento. Si es movimiento en el seno de la situación, llega a alcanzar la situación; si es movimiento en el ser, es el movimiento del ser, sucesivamente alienación y supresión de la alienación, pero nunca será evasión a un elemento externa partiendo del cual se podría reconstruir y plantear el movimiento de un ser que no tendría en ese caso más existencia que la de las categorías del filósofo.

CAPITULO II

LA DIALECTICA COMO PRINCIPIO DEL SABER

TESIS MARXISTAS:

1. No hay verdad inmutable ni eterna ni absoluta. Lo cual entraña dos consecuencias:

a) No hay ciencia metafísica: el marxismo, al presentarse como ciencia, se presenta como síntesis de todas las disciplinas metafísicas y al mismo tiempo como sustitutivo de toda metafísica.

b) En el seno de cada ciencia (no metafísica) tampoco hay verdades absolutas, ni en las ciencias del hombre, ni en las ciencias de la naturaleza.

2. El saber es dialéctico, es un movimiento de enriquecimiento que procede de un progreso a través de contradicciones: la contradicción obliga a los adversarios de la discusión a situarse en un nivel superior para encontrar una adecuación de sus dos verdades parciales. Este método es fecundo, a diferencia de la simple abstracción, porque permite un progreso indefinido del conocimiento.

3. El saber parte de la conciencia sensible, pero de una conciencia sensible concebida como actividad (y no como intuición contemplativa), al mismo tiempo que el objeto de esta conciencia es a su vez un devenir activo, la conclusión del saber es también la conciencia sensible, pero ya enriquecida y cultivada; transformada en universal.

4. El método dialéctico va de lo concreto a lo concreto mediante lo abstracto, quedándose siempre dentro del elemento de lo concreto.

5. Los diversos sistemas filosóficos anteriores (espiritualismo, materialismo, etc.), son falsos en cuanto a sistemas que pretenden tener una validez universal: encuentran su verdad en el materialismo dialéctico, que, sin ser un sistema, es la síntesis de todos los sistemas.

6. El saber es dialéctico porque lo real es igualmente dialéctico. El conocimiento está en relación dialéctica con lo real y con la praxis. La conciencia está condicionada por el ser. Esta relación misma es además dialéctica.

El método dialéctico es la unidad del contenido y la forma. Esto es lo que hace que su exposición teórica sea difícil. No se puede, por ejemplo, disociar verdaderamente el ejercicio de la dialéctica en el plano del saber, de su ejercicio en lo real. La dialéctica, efectivamente, no pretende ser más que el movimiento de lo real.

Cierto es que esta puede tener un significado doble: a bien el saber dialéctica no es más que una reproducción, un reflejo, la imagen devuelta directamente de la real, o bien el saber y lo real están en relación dialéctica, aunque, sin embargo, no sean nunca disociables. Para Marx, a diferencia de lo que veremos en -algunos discípulos suyos, parece que se trata más bien de una teoría de la relación dialéctica entre el saber y lo real, que no de una teoría del "reflejo". Existe, pues, una ciencia, pero la ciencia está íntimamente ligada al desarrollo de lo real. De tal modo, que una exposición de esta ciencia en cuanto método no debería separarse de la exposición del contenido de la ciencia: la ciencia es justamente la exposición del contenido. Por consiguiente, no separaremos estos dos aspectos de la experiencia. total más que para mantenerlos unidos mejor, y, desde luego, uno nos remitirá al otro constantemente.

Por otro lado, no sólo sería ilegítima en parte una disolución radical entre la ciencia y lo real, sino que además, en el caso de Marx, sería harto incómoda. Marx no nos ofrece en ninguna parte, en efecto, una exposición completa de su teoría del conocimiento; es decir, del método dialéctico en cuanto tal. Con excepción de algunos fragmentos más compactos que se encuentran en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, en la Introducción a la Crítica de la economía política y en el segundo Prefacio del Capital, para poner en orden las ideas de Marx acerca de la dialéctica en cuanto ciencia, se ve uno reducido, prácticamente, a deducirlas partiendo de su práctica. Esto es lo que aumenta la dificultad, no ya de una disociación, ilegítima en cualquier caso, sino incluso de un tratamiento separado del método científico y del contenido de la ciencia.

A pesar de estas dificultades, la importancia que el marxismo posterior ha concedido al problema de la definición de un método dialéctico invita a adquirir una conciencia exacta del significado del marxismo en cuanto ciencia.

Efectivamente, decir "método marxista" equivale a decir ciencia marxista. Igual que no se pueden separar el saber y lo real, tampoco se pueden separar verdaderamente el método y la ciencia. Para un marxista no existe contenido científico alguno independiente de su tratamiento metódico; es decir, del ejercicio dialéctico de la inteligencia. Un contenido independiente sería fruto de una evidencia o de una intuición demasiado sensible o demasiado intelectual. Marx rechaza toda solución de este género y rechaza las que se presentan, tachándolas de dogmatismos. Así, pues, en el umbral de la dialéctica, realiza una crítica de la verdad absoluta. Únicamente esta ciencia, que cierra las puertas a una evasión intolerable para el saber científico, permite al saber marxista proclamarse íntegramente dialéctico. Considerando además a todos los sistemas anteriores como dogmatismos maculados de la intransigencia y de la estrechez del espíritu que pretende estar en posesión de verdades absolutas, la dialéctica marxista se presenta como un rebasamiento de todos esos sistemas y de sus oposiciones y, al mismo tiempo, como un saber plenamente adecuado a la real. La refutación de las verdades eternas, la elaboración de los principios autónomos de la lógica dialéctica, el rebasamiento de los sistemas y la adecuación del saber a lo real, éstos son, pues, los principales momentos sucesivos de una descripción de la ciencia dialéctica marxista.

I.-REPULSA DE LA VERDAD METAFÍSICA ABSOLUTA

El marxismo se presenta como una ciencia total de lo real que no conoce nada inefable, ninguna cosa en sí, ningún nómeno. Respecto a ella, nada es verdaderamente externo. Pero es al mismo tiempo lo contrario de un sistema y de un dogmatismo. En efecto, la verdad no llega a presentarse como un absoluto, algo inmutable, una idea eterna, más que cuando se la arroja fuera de la experiencia, cuando se la considera como noumenal y metafísica. Para quedar fiel a su propósito, la ciencia marxista necesita, por consiguiente, exorcizar todo nómena, todo contenido absolutizado o “fijado”, como dice Marx.

La crítica de las verdades religiosas eternas, la crítica de las ideologías consideradas como absolutas y trascendentales, la crítica de la propia ideología económica, son otros tantos desafíos lanzados por la ciencia marxista a los dogmatismos de todas clases, a las metafísicas, a las ciencias sociales o aun naturales que admiten verdades fundamentales inmutables. En el caso de la economía política, Marx ataca a ideólogos que han tratado de otorgar una validez universal a “leyes”, o sea a verdades, que en realidad no se refieren más que a un aspecto muy particular de la realidad económica, una etapa provisional de desarrollo de la historia de la vida económica y social.

En cuanto se toma un contenido de saber por absoluto, en cuanto se pretende llegar a una verdad última, irreducible, se está en el error, se fija una categoría que era fluida por sí misma, se para el devenir del pensamiento y su progreso. Esto es lo que ocurre con una categoría económica como la propiedad en la obra de Proudhon. Recuérdese la famosa teoría de la propiedad considerada como un robo, de la cual Proudhon deducía un socialismo que intentaba restablecer la propiedad en su pureza, a re-instituir la sin el robo. Proudhon considera, por lo tanto, a la categoría de propiedad como una verdad, al mismo tiempo que un valor, de carácter universal, inmutable, eterno. De donde se infiere, según Marx, la estrechez de su punto de vista y su impotencia para revolucionar la sociedad si no es proponiéndole un ideal abstracto, si no es invitándola a suprimir el robo que vicia a la propiedad: “Como Proudhon-dice Marx-subordina el conjunto de esas relaciones económicas a la noción jurídica de propiedad, no podía ir más allá de la definición dada ya por Brissot antes de 1789 en los mismos términos: La propiedad es el robo.” Marx hace notar que la propia idea de robo está ligada con la de propiedad; Proudhon no hace más que moverse dentro del pensamiento de una categoría absoluta: “Como el robo, en cuanto violación de la propiedad, presupone la propiedad, Proudhon se embrolla en toda clase de nociones confusas y fantasmagóricas acerca de la verdadera propiedad burguesa”. El teórico francés se ha empeñado en escribir un “sistema” de las categorías económicas por medio de la dialéctica hegeliana que le había enseñado Karl Grün, “ese profesar de filosofía alemana-decía Marx-que tenía sobre mí la ventaja de no entender nada de lo que enseñaba.” De hecho, no sólo Proudhon no había entendido la dialéctica, sino que se había dejado embaucar por la filosofía especulativa, y había presentado sus “categorías” como verdades de validez universal: “En lugar de considerar a

las categorías económicas como expresiones teóricas de relaciones de producción históricas correspondientes a un grado determinado del desarrollo de la producción material, su imaginación las transforma en ideas eternas preexistentes respecto a todas las realidades, y de este modo, mediante un rodeo, vuelve a encontrarse en su punto de partida, el punto de vista de la economía burguesa. El punto de vista de la economía burguesa consistía, en efecto, en la admisión de un orden natural y de un sistema de categorías eternas en el plano de la ciencia de los hechos económicos: "Al decir que las relaciones actuales-las relaciones de la producción burguesa son naturales, los economistas dejan entender que éstas son las relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas conforme a las leyes naturales independientes del tiempo. Son leyes eternas, que deben regir siempre a la sociedad. El mismo Proudhon es quien pretendía encontrar en el sistema económico absoluto la justificación de la ilegalidad de las huelgas, condenadas por el Código penal: "El señor Proudhon-dice Marx-pretende hacer pasar un artículo del Código penal por un resultado necesario de las relaciones de la producción burguesa" Marx le ridiculizará además por haber descubierto el fin providencialmente igualitario de la renta, y por demostrar "la eternidad de la competencia, probando que todas las industrias en las cuales no está aún la suficientemente desarrollada esta categoría, como la agricultura, se encuentran en un estado de inferioridad, de caducidad."

A esta crítica de las verdades y de las leyes eternas, Marx le añade una crítica de la ciencia tal y como se la entendía desde este punto de vista. Esta crítica permite distinguir de ella la ciencia en el sentido marxista. Marx reprocha a Proudhon su intento de buscar una "pretendida ciencia" que habrá de dar "una fórmula ya preparada para la solución de la cuestión social, en lugar de buscar la ciencia del conocimiento crítico del movimiento histórico. A esta ciencia que conoce fórmulas maestras, Marx le opone una ciencia que no tiene soluciones prefabricadas, que no puede decir nada por adelantado, sino es un "conocimiento crítico" de lo real. Esta ciencia es, sin duda alguna, un saber, pero éste es el equivalente de un método de análisis de las situaciones; es un saber crítico inmanente a la situación y a la real. Marx ataca también a las que conciben la ciencia económica como un todo acabado, de ángulos bien definidos, como un conjunto de leyes inmutables referentes a la estructura de un objeto.

Lo mismo que ha descubierto en los economistas y hasta en el socialista Proudhon, Marx la encuentra también en las ciencias de la naturaleza tal y como se las entendía en su época. Así, por ejemplo, Feuerbach se había apropiado el método de las ciencias de la naturaleza y pretendía basar en la intuición sensible que las condiciona todo el restante conocimiento humano, con ello intentaba dar a ésta un fundamento sólido y asegurarle un contenido inatacable. Pues bien: Marx desconfía del contenido de las ciencias que serían las de una naturaleza inmutable. Porque para el hambre no hay naturaleza puramente natural, y las ciencias de la naturaleza no encierran más verdad absoluta que las que encierran las ciencias del hombre: "Incluso esa ciencia "pura" de la naturaleza saca su fin, igual que su materia, del comercio y de la industria, de la actividad sensible de los hambres. La actividad, ese trabajo y esa creación sensibles y continuos, esa producción, son hasta tal punto el

fundamento de toda el mundo sensible tal y como hay existe, que si esa actividad se viese interrumpida aunque no fuese más que durante un año, Feuerbach no sólo encontraría una enorme modificación en el mundo natural, sino que así mismo todo el mundo de los hombres y su propia facultad de intuición, su propia existencia misma le faltarían muy pronta. Ciertamente es que queda una prioridad de la naturaleza externa, y todo lo que decimos aquí no se aplica al hambre original, producido por generatio aequivoca; pero esta distinción no tiene significación más que si se considera al hombre distinta de la naturaleza. Además, esa naturaleza que precede a la historia no es actual; salvo quizá en algunos islotes de coral aislados de Australia, tampoco existe en ninguna parte, y, por lo tanto, tampoco existe para Feuerbach. Las ciencias de la naturaleza, así como tampoco lo son las demás ciencias, no, son un saber enteramente constituido y definitivo.

La destrucción de las “verdades eternas”, éste es -y Marx lo sabe- el gran reproche que el mundo burgués hace al comunismo. Poco caso hace desde luego de la acusación: “Las acusaciones formuladas contra el comunismo en nombre de la religión, de la filosofía y de la ideología en general no merecen un examen profundo. ¿Hace acaso falta una inteligencia profunda para comprender que los puntos de vista, las concepciones y las ideas, en una palabra, que la conciencia del hambre cambia con todo cambio ocurrido en sus condiciones de existencia, en sus relaciones sociales, en su vida social?”

La argumentación de Marx para con sus contradictores es fácil y no convence apenas. Por ella vuelven a la carga, distinguiendo en la historia de las ideas lo que cambia de lo que no cambia: “Habrá quien diga -escribe Marx- que, las ideas religiosas, morales, filosóficas, políticas, jurídicas, etcétera, se han modificado en el transcurso del desarrollo histórico, pero que la religión, la moral, la filosofía, la política y el derecho se mantenían siempre a través de esas modificaciones. Existen, además, verdades eternas, tales como la libertad, la justicia, etc., que son comunes a todos los regímenes sociales” Se puede decir que, en estos términos, el problema del carácter inmutable de ciertas verdades y de ciertos valores está bastante bien planteada. No por ella queda la postura del comunismo menos clara: “anula las verdades eternas, anula la religión y la moral, en vez de regenerarlas”, el comunismo sabe que de este modo “contradice todas las evoluciones históricas del pasado, pero no le causa temor el hacerlo.

Lo que en efecto le distingue de toda el pasado es que anuncia la supresión de la alienación, y declara que no ha podido haber verdades eternas más que mientras ha habido alienación: “La historia de todas las sociedades conocidas hasta ahora ha consistido en antagonismos de clases, antagonismos que han revestido formas diferentes en las diferentes épocas. Pero cualquiera que sea la forma que han revestido esos antagonismos, la explotación de una parte de la sociedad por otra es un hecho común a todo el pasado. Por lo tanto, no es de extrañar que la conciencia social de todos los tiempos, a pesar de todas sus divergencias y de toda su diversidad, haya revestido siempre ciertas formas comunes-formas de conciencia-que solamente desaparecerán por completo con la desaparición total del antagonismo de clases. La revolución comunista es la ruptura más radical con el sistema tradicional de la propiedad; nada tiene

de extraña que en el curso de su desarrollo rompa de la forma más radical con las formas tradicionales.”

De este modo, Marx nos da a la vez la explicación de la aparición de verdades llamadas eternas, simples reflejos de la alienación en la conciencia de los hombres, y de la razón por la cual dichas verdades no son efectivamente eternas, ya que dependen de una situación histórica de alienación que tendrá un fin.

Ya se trate de las verdades eternas y absolutas tomadas en particular, o ya se trate de ciencias particulares constituidas como totalidades de saber en un campo o en otro, de ciencias del hombre o ciencias de la naturaleza, no se da un saber prefabricado; el error consiste siempre en absolutizar, en “fijar” un aspecto separado del resto de la experiencia, un ángulo de perspectiva particular o, una etapa histórica particular. La verdadera ciencia es un conocimiento crítico que siempre está en desarrollo, en devenir, y que por consiguiente es dialéctica. Así es como progresa, así es como la investigación es profunda. Las verdades metafísicas a científicas eternas, la misma intuición sensible, entendida como captación de un algo sensible inmutable, son otros tantos errores. Decir que esas verdades son erróneas, no es desde luego decir que haya otras verdades del mismo tipo, sino decir que no existen tales verdades posibles.

Y si en cuanto al contenido, la absolutización de las categorías es lo propio de la metafísica, en cuanto al modo de pensamiento, corresponde a la lógica formal, instrumento categórico prefabricado e inmutable, cuya aplicación a un contenido igualmente inmutable debe engendrar la verdad. Por lo tanto, conviene demostrar qué es la lógica dialéctica y cuáles son sus relaciones con la lógica formal.

II.- LA LÓGICA DIALÉCTICA

Una vez que se ha rechazado toda verdad absoluta, todo aserto del pensamiento abstracto, todo problema teórico de la validez o de la no validez del conocimiento humano, como siendo otras tantas cuestiones “escolásticas”, ya no queda más que profundizar en la experiencia humana. ¿No ha hecho lo mismo Feuerbach al proclamar que la conciencia sensible (en cuanto sensación) era la única fuente de conocimiento y que la intuición sensible le ofrecía en una visión contemplativa la totalidad de la experiencia humana?

Marx, que reconoce la importancia de la conciencia sensible y el mérito de Feuerbach, aporta, sin embargo, al problema del conocimiento y de la ciencia una solución totalmente diferente. Porque si bien Feuerbach ha rechazado muy justamente toda verdad absoluta y trascendente, no ha sacado todas las conclusiones que se infieren de esa negativa. Esa negativa -piensa Marx- nos pone en el camino de una lógica dialéctica, sin lo cual volveremos a caer por otra vez en la posición de verdades absolutas. De hecho, Feuerbach ignora la dialéctica.

Marx hace notar lo siguiente en su tesis. sobre Feuerbach: "Feuerbach, que no está satisfecha del pensamiento abstracto, exige la intuición; pero no capta la "sensibilidad" -el mundo sensible- como actividad práctica humana sensible": Si se considera que la intuición es puramente contemplativa, y que alcanza a la sensible que ya nos es dado de modo estable, cognoscible siempre de manera idéntica mediante una especie de calco de la real, ¿no estamos en presencia de una nueva forma de las verdades eternas? La intuición sensible puramente contemplativa es la pretensión de poder conocer definitivamente un contenido externo. Pues bien: para Marx, ni en el mundo sensible en cuanto objeto del conocimiento, ni la sensibilidad en cuanto potencia de conocimiento a en cuanto contenido del saber, estando expresada toda esta por el término de *Sinnlichkeit*, tienen fijeza inmutable; su esencia es, por el contrario, el devenir, "la actividad". Y esta actividad se sitúa al mismo tiempo de parte del conociente y de parte de lo conocida. Sin embargo, en el conociente no es independiente de lo que es en lo conocido, ya que de otro modo nos volveríamos a hallar ante el problema de las formas a priori de la sensibilidad y de las categorías del entendimiento de Kant. De hecha, el verdadero pensamiento es dialéctico, porque, al mismo tiempo, su relación con la realidad en devenir es dialéctica también. Examinemos aquí esta dialéctica en cuanto es inmanente al saber.

La actividad humana sensible del hambre se expresa en un saber dialéctica que parte de la conciencia sensible para volver a la conciencia sensible después de haberse enriquecida con las múltiples determinaciones apartadas por la presencia de contradicciones en la experiencia. "La sensibilidad debe ser la base de toda ciencia." Ya veremos que la existencia del hombre es en primer lugar una relación inmediata con la naturaleza: la primera conciencia del hombre y su primer saber son asimismo un saber inmediato de la naturaleza, son conciencia sensible. Pero la conciencia sensible es en un principio indiferenciada y vacía, ya que se niega a sí misma tanto en cuanto conciencia como en cuanto saber: el objeto sensible se le escapa inmediatamente y la contradice. El saber se eleva entonces al conocimiento cualitativo, luego al conocimiento de la esencia, luego al del concepto y luego al de la idea. Este esquema de la lógica no es diferente del que ha propuesto Hegel en su *Wissenschaft der Logik*. Pero en Marx, a la Idea le corresponde una nueva forma de la conciencia sensible.

Así como Hegel recurre finalmente, para cerrar la experiencia, a un elemento trascendente que sobreentiende el desarrollo del saber tal y como. ha sido examinado, en cambio Marx no cierra la experiencia sino en una conciencia también sensible igual que la primera. Pero esta conciencia sensible que se vuelve a encontrar al término del saber no es inmediata como la primera, sino que se ha enriquecida con todas las determinaciones de la experiencia. Se ha cultivado, los sentidos humanos se han perfeccionado, han pasado a ser verdaderamente humanos: "Se comprende -dice Marx- que el ojo humano goza de manera muy diferente que el ojo en su estado bruto, inhumano, y que la oreja humana goza de manera muy diferente que la oreja en su estado bruto, etcétera." Al mismo tiempo que el ojo se afirma de este modo para pasar a ser humano, el objeto que percibe se hace progresivamente menos inmediato, menos antagonista, y se hace igualmente humano. Mediante esta conciencia sensible cultivada y perfeccionada, el hombre recupera el contacto con la

naturaleza, pero con la naturaleza universal, y por lo tanto, consigo misma en cuanto totalidad, en cuanto ser universal, en cuanto ser genérico. No hay aquí paso de la conciencia sensible inmediata a una conciencia de sí pura; lo que hay es una mediación de la conciencia sensible original sin que deje de ser sensible. Lo que el hombre vuelve a encontrar al término del saber no es el Yo, sino a sí mismo, pero a sí mismo como objeto de la naturaleza o, mejor dicho, a sí mismo como naturaleza en su totalidad. Este es el término al que tiende todo saber dialéctico.

Entre la conciencia sensible original e inmediata y la segunda conciencia sensible, mediata y rica, se sitúa todo el progreso del saber humano. De una a otra, el conociente avanza a través de la contradicción perpetua e incluso a través de la alienación. En definitiva, el proletariado alienado es el que, suprimiendo su alienación, es capaz de llegar a la conciencia perfecta, al desarrollo multilateral de todos sus sentidos y de todas sus aptitudes humanas. Solamente este método es fecundo, según Marx, ya que todo método que se apoye en una sistemática de categorías predeterminadas y en un mundo inmutable que hay que conocer desde el exterior, está abocado al fracaso porque agarrota el conocimiento, y absolutiza los diversos aspectos relativos de la experiencia del saber.

Mucho más que exponerlo en teoría, Marx ha practicado este método en casi todas sus obras, principalmente en las referentes a las ciencias del hambre y de la saciedad. Inspirándose en él, es como ha analizado las clases sociales en el Manifiesto comunista, en las Luchas de clases en Francia, en el 18 de Brumario de Luis Bonaparte. Basándose igualmente en el esquema de la dialéctica, ha elaborado la ciencia de la economía política en el Capital.

Hasta aquí habíamos descrito este método en cuanto crítica. Pero la crítica no es más que uno de sus aspectos. Mejor dicho, el saber dialéctico es constantemente crítico, ya que rechaza toda absolutización, toda interrupción. Remite a una nueva cuestión que la contradicción aparecida nos obliga a resolver. La dialéctica es, por consiguiente, crítica, porque a cada instante está demostrando que lo que parecía verdadero no lo es de manera absoluta.

Los economistas clásicos han descubierto las leyes de funcionamiento de la sociedad capitalista en sus expresiones más inmediatas, el dinero y el movimiento del capital-dinero; han estudiado la "circulación" del capital, y han descubierto hechos regulares que corresponden con bastante exactitud a lo que ocurre aparentemente en la sociedad capitalista. Pero surge una cuestión: ¿de dónde viene la plusvalía, que interrumpe la monotonía del movimiento de circulación del capital, y que, sin embargo, gracias a esta interrupción, ella sola hace que sea posible el movimiento circular entero? El economista clásico es incapaz de dar una respuesta coherente acerca del origen de la plusvalía. Su saber queda contradicho.

También le contradice la aparición de la superpoblación relativa, que se opone a su optimismo. Ante estas contradicciones, el verdadero saber científico se eleva a una síntesis que engloba al mismo tiempo la primera verdad (las leyes de circulación del capital) y la contradicción (la plusvalía misteriosa); es la tesis

de la explotación del trabajador mediante el mecanismo del consumo de su fuerza de trabajo comprada a su valor en el mercado.

Lo mismo ocurre con todo conocimiento. Ninguno puede permanecer estático. Tiene que ser crítico o, lo que es lo mismo, es dialéctico. El saber no se constituye por acumulación y yuxtaposición de los conocimientos, sino por revisión continua de los resultados obtenidos.

¿Cuál es la relación del conocimiento dialéctica, según Marx, con lo abstracto y lo concreto? Ya hemos visto que todo proceso de conocimiento humano parte en realidad de la conciencia sensible y vuelve a la conciencia sensible. Por lo tanto, es una trayectoria de lo concreto a lo concreto, al seno de lo concreto, pero esto pide una explicación.

La ciencia tiene que partir de lo concreto, pero no tiene que considerarlo como un dato que se pueda captar inmediatamente según todos sus aspectos y en toda su profundidad. “Cuando consideramos un país dada desde el punto de vista económico-político, empezamos por su población, su división en clases, en ciudad y campo, en tierra y mar, por las diversas ramas de producción, por la importación y la exportación, por la producción y el consumo anuales, las precios de las mercancías, etc. Parece justo empezar por la real, por lo concreto; así, por ejemplo, en Economía, empezar por la población, que es el fundamento y el sujeto de todo el acto de producción social. Sin embargo, cuando se detiene uno un poco más, este proceder se advierte erróneo. La población es una abstracción, por ejemplo, si omito las clases de que está constituida. Estas clases son a su vez una palabra vacía, si no conozco los elementos en las que descansan, por ejemplo, el salario, el capital, etc.” Lo más concreto se manifiesta por lo tanto en realidad como siendo lo más abstracto., y es una ilusión el querer captar directa y definitivamente lo concreto.

“Supongamos-dice Marx-que empieza por la población. Primero, habría una representación caótica del todo y, mediante una determinación más estricta, llegaría analíticamente de más en más a conceptos más sencillos; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más tenues, hasta alcanzar las determinaciones más sencillas. Una vez llegado allí, tendría que volver a hacer el trayecto al revés, hasta que llegase de nuevo a la población; pero esta vez ya no lo haría con una representación caótica del todo, sino con una rica totalidad de determinaciones y de relaciones diversas. Esta es la doble trayectoria que se impone: el análisis es la abstracción necesaria que ataca a lo concreto inmediato; pero toda ciencia se condena a la esterilidad y al dogmatismo si se niega a ir hasta la etapa sintética que vuelve a conducir a lo concreto, a lo concreto entendido en toda su riqueza. Los economistas clásicos se han contentado con la primera trayectoria, y han llegado a sistemas dogmáticos sin poder alcanzar lo concreto. “El primer camino-correspondiente a la primera etapa, la abstracción -es el que ha tomado históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVIII, por ejemplo, empiezan siempre por el todo viva, la población, la nación, el Estado, varios Estados, etc.; pero siempre acaban por descubrir, mediante el análisis, cierto número de relaciones generales abstractas, que son determinantes, como son

la división del trabajo, el dinero, el valor, etcétera. Una vez que esos momentos aislados han sido fijados y abstraídos, aparecen los sistemas económicos que se elevan partiendo de lo simple, coma el Trabajo, la División del Trabajo, la Necesidad, el Valor de intercambios, hasta el Estado, el intercambio entre las naciones y el mercado universal.” Se da ahí un pasa de lo concreto a lo abstracto, pera' quedándose en la abstracción. Para Marx es el pasa de lo abstracta a lo concreta lo que constituye. “el método científicamente exacto.” “Lo concreto es concreto porque es síntesis de muchas determinaciones, y par lo tanto, unidad de lo diverso. Por esto es por lo que la concreto aparece en el pensamiento como proceso de la síntesis, como resultado y no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y por consiguiente, el punto de partida también de la percepción de la representación.

El primer método sabe que lo concreto está en el punto de partida; pero, al no considerarlo en toda su extensión y según su riqueza, la abandona, y par lo tanto no vuelve a encontrarlo en el punto de llegada de su trayectoria científica: “La representación plena se ha volatilizado en la determinación abstracta. En el segundo método, en cambio, lo concreto está en el punto de llegada: “Las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de la concreto por la vía del pensamiento. Pero, efectivamente, se trata de una reproducción de la concreto, y no de una producción, lo cual quiere decir que lo concreto estaba también en el punto de partida. No es la trayectoria científica la que constituye o hace lo concreto, aunque de primera intención pueda parecer así. Por ello, Marx critica tanto a los que conocen lo concreto inmediato para destruirlo analíticamente mediante la trayectoria científica, que fija las abstracciones, coma a las que, partiendo de las determinaciones simples, pretenden así deducir y producir en cierto modo lo concreto. Así es-dice Marx -como “Hegel dio la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se ensimisma, desciende a sí, se mueve en sí. Hegel le atribuye toda al pensamiento; él es el que, mediante una profundización de su propia interioridad, produce lo concreto como resultado. El método científico verdadera es muy diferente; no produce lo concreto, lo reproduce o lo vuelve a alcanzar: “El método de elevarse de lo abstracto a lo concreto no es sino el moda de proceder del pensamiento para apropiarse de la concreta, para reproducirla mentalmente en cuanto cosa concreta. Pero ése no es en modo alguno el movimiento de la génesis de lo concreto en sí. La categoría económica más sencilla, pongamos por caso el valor de intercambio, supone la población, una población que produce en condiciones determinadas, y asimismo un cierto género de familias, a de comunidades, o de Estados. No puede existir nunca más que en cuanta relación unilateral-abstracta de un todo concreto y vivo ya dado.”

El método dialéctico es, pues, en parte, un método analítico que procede por abstracción, partiendo de lo concreto captado inmediatamente. Esto es válido contra el uso que Hegel ha hecho del método. Pero la abstracción y el análisis no san más que una etapa de la ciencia. Si se para uno ahí, se llega al dogmatismo y al espíritu sistemático que caracterizan a toda ciencia basada exclusivamente en la abstracción de lo, simple, de la esencia. La ciencia no progresa, en realidad, sino cuando rebasa cada elemento abstracto, cada elemento simple, cada, esencia; de este moda, va recuperando

progresivamente lo concreto total, de lo cual, en realidad, no se había separado nunca. El método dialéctica va de lo concreto a lo abstracto, en dirección a lo concreto; pero siempre en el seno de lo concreto. No salimos nunca de la experiencia, pero la propia experiencia es dialéctica. Así es como se constituye un saber adecuado a la experiencia. La cual equivale a decir que este saber es un método cuyo ejercicio no va nunca más allá de lo concreto ni de la, experiencia. Siempre está en situación, y nunca llega a una sistemática definitiva. Por esto es por lo que numerosos marxistas han considerado su doctrina como un “instrumento de análisis” perfeccionado. Esto es exacto, a condición de que no se entienda por instrumento de análisis un instrumento prefabricada, descubierto a priori, y aplicable luego a los diversos contenidos que puedan presentarse. Más vale decir que es una lógica, la lógica de lo real. En cuanto ciencia, el marxismo se presenta como el logos del ser o de la concreta, como el logos concreto.

III.-LÓGICA FORMAL Y LÓGICA DIALÉCTICA

Los marxistas, por lo tanto, después de Hegel-y queriendo evitar su idealismo-, vuelven a la crítica de la lógica metafísica o formal. Evidentemente, no atacan a la lógica formal concebida como exigencia de coherencia del pensamiento. Las contradicciones, de las que hacen el motor de su método, no se oponen al principio de identidad aristotélico. La que critican no es la lógica formal del Organon, sino un uso formal de la lógica, que lleva a una metafísica de las esencias. Consideran que el uso formal de la lógica es estéril y que conduce al error, y que en la propia lógica tradicional hay que buscar de nuevo las bases de una lógica concreta que sea fecunda y verdadera.

El propio Marx no ha declarado abiertamente su actitud ante este punto de la lógica formal-, pero, inspirándose en él, un autor francés. Henri Lefebvre, apoyándose en los análisis hegelianos, ha logrado una crítica detallada de la lógica formal o del formalismo lógico, y ha demostrado las posibilidades y la fecundidad de una lógica dialéctica o lógica concreta.

Esta crítica no se aparta en lo esencial del espíritu del marxismo, aunque se puedan señalar, como efectivamente se ha hecho, algunas huellas de idealismo. Así, por ejemplo, a propósito del problema “metafísico” del conocimiento, o sea a propósito de la teoría del conocimiento, Lefebvre hace notar que tanto el marxismo como el hegelianismo no ven en ella más que: un falso problema. Esta cuestión ya rebasada procede del pensamiento de los “primitivos”: “Para eliminar este problema insoluble, basta con considerar a la relación aludida como un hecho y con tomarlo tal y como se presenta: el sujeto y el objeto, el pensamiento y la naturaleza, son diferentes, pero están ligados con un lazo que es una interacción necesaria.” Marx tendría, sin duda, algo que replicar; objetaría que esa equivale a proponer la sustitución de una conciencia primitiva y mal informada por una conciencia mejor informada. De esto es de lo que ya acusaba a Feuerbach cuando éste pretendía que el hombre se había formado hasta entonces una idea falsa de sí mismo y que había que sustituir esta idea falsa por una idea exacta. La percepción de los primitivos, ¿no es un hecho, del mismo, modo que el conocimiento moderno? Y el problema que

planteamos acerca del conocimiento, ¿no es un hecho en el mismo grado que ese mismo conocimiento? ¿No tiene los mismos derechos a que se le tome en consideración? En realidad, Lefebvre, después de Hegel y de Marx, pasee la clave de esta dificultad; precisamente quiere presentarnos la génesis dialéctica de la lógica, en la cual evidentemente nuestro problema conserva sus derechos, pero en su lugar. Estas leves huellas de idealismo-que quizá llegan a marcar las conclusiones generales de Lefebvre no vician, por lo tanto, necesariamente la exposición que hace de la dialéctica marxista, en sus relaciones con la lógica y, al mismo tiempo, con la lógica formalista.

De la lógica tradicional, el marxista admite los principios esenciales, incluidos los principios formales, pero rechaza todo uso formalista de estos principios. Esto se echa de ver en la actitud de Lefebvre en la definición de la lógica: "La lógica se suele definir como el estudio de las condiciones de la verdad" o de las condiciones del pensamiento verdadero. Esta fórmula es susceptible de dos interpretaciones. Si por ello se entiende condiciones subjetivas e individuales, condiciones que solamente residen en el pensamiento, la fórmula es falsa. Repite, acentuándolo, el formalismo; separa la forma del contenido. Elimina el contenido objetivo, histórico, práctico y social del conocimiento. Pero si por "estudio de las condiciones del pensamiento verdadero" se entiende precisamente el análisis histórico del conocimiento que, en contacto con lo real, forja los instrumentos, las formas objetivas del conocimiento, las formas del inmenso contenido de la vida, entonces puede decirse, en efecto, que la lógica estudia las condiciones más generales del pensamiento verdadero, las formas verdaderas del pensamiento; es decir, las que corresponden al contenido objetivo." La definición de la lógica concreta y verdadera, de la lógica dialéctica, no es, por lo tanto, diferente de la de la lógica en general, a condición de que se rechace todo formalismo y todo idealismo en la definición de las formas del conocimiento. Si se quiere presentar el aspecto formal. del conocimiento como un marca completamente inherente al sujeto, empírica o trascendental, dentro del cual podría alojarse cualquier contenido, se desliza uno hacia el formalismo, alejándose de la génesis histórica y lógica del conocimiento humano. El conocimiento humano no es un conjunto de formas de la sensibilidad o de categorías del entendimiento formadas a priori, fuera de toda experiencia. Sostener esto es admitir un formalismo. Pero el marxismo sostiene que existen formas del conocimiento humano del mismo modo que existe un contenido, y que hasta cierto punto, esas formas pueden expresarse independientemente del contenido (a condición de que no se trate de una separación definitiva); estas formas constituyen incluso la lógica dialéctica, que es, al mismo tiempo, un Organon y una génesis de esas categorías.

Este Organon no queda nunca constituido de una vez para siempre; su génesis es indefinida. La cual quiere decir que el pensamiento humano, desde sus más humildes orígenes hasta sus creaciones más sublimes, tiene un carácter instrumental: está ligado con el contenido; con la acción, y en sí mismo constituye una acción. Y los instrumentos, que son el lenguaje y el pensamiento, nunca se separan completamente de su instrumentalidad. No hay que tomar, desde luego, la instrumentalidad en el sentido de utilitarismo. Los marxistas rechazan la distribución un tanto dualista por Bergson entre el pensamiento instrumental y el pensamiento superior y místico. No hay un

pensamiento de diaria y otro de los domingos. El hambre es una unidad; en toda su existencia es una relación con la naturaleza, pero todo su ser consiste en transformar esa naturaleza, hasta las expresiones más sublimes del arte y del pensamiento. Esta relación con la naturaleza, de la cual el hombre, no puede nunca abstraerse efectivamente, es la que condiciona el carácter instrumental del pensamiento y de nuestros medios de conocimiento. Existe una continuidad entre la forma más humilde de pensamiento, destinada a relacionar al hombre con la naturaleza (conocimiento de las cualidades sensibles de los objetos, del tiempo y del espacio) y las formas más elevadas (conocimiento de la totalidad del devenir histórico, de la unidad pluridimensional de la esencia humana). En ninguna parte es el pensamiento pura teoría, en todas las partes está el hombre en su relación práctica con la naturaleza; pero igualmente en ninguna parte es mera relación utilitaria el conocimiento humano. Es instrumental como el lenguaje, pero ya se sabe que el lenguaje, sin perder su unidad, es tan apto para la expresión poética como para la expresión de las necesidades más humildes del hombre.

A condición de que se considere a las formas lógicas como formas instrumentales, efectivamente nacidas de un contacto dialéctico del hombre con la naturaleza, el marxista está dispuesto a considerar a la lógica como conjunto, de las formas del conocimiento, como la definición de las condiciones del pensamiento verdadero, como un Organon que siempre está en desarrollo, siempre en progreso. Nacidas de la experiencia y de la conciencia correspondiente, que se perfecciona en contacto con contradicciones sucesivas, nacidas, por la tanta, de una instrumentalidad rebasada sin cesar y renovada sin cesar, las formas lógicas más elaboradas, “las leyes más generales de la naturaleza”, descubiertas por el conocimiento científico, siguen conservando aún el carácter instrumental que afecta a todo lo largo de su génesis. Siguen siendo “instrumentos” de análisis, reglas para la investigación, y nunca pasan a ser normas abstractas de una ciencia absolutamente desinteresada. La lógica es, pues, una praxis de tipo particular, ligada, desde luego, con cualquier otra praxis. Es la teoría de esa praxis que es el conocimiento, es la reflexión activa sobre su génesis práctica.

Formulando de este modo las condiciones del pensamiento verdadero, la lógica es la «teoría misma del conocimiento en cuanto historia de la práctica social 30», es un «resumen en breves fórmulas de toda la experiencia humana». Haciendo notar debidamente que la verdad es relativa a la génesis de las formas de conocimiento, se puede decir que la lógica “debe dar las formas verdaderas, es decir, objetivas, universales, del conocimiento; las reglas más generales del conocimiento deben ser al mismo tiempo las leyes generales de toda realidad.” En esta relación que mantiene el conocimiento con la realidad no hay que ver un simple reflejo, una relación dialéctica, que aporta un progreso del conocimiento de resultados del de lo real. Por esto es por la que la lógica es una génesis, la génesis resumida de las formas del conocimiento, e indirectamente de toda lo real. “La lógica se basa en la historia en toda la medida en que la historia aparece inteligible. Si la historia general no fuese más que un caos de anécdotas y de violencias, si la historia del conocimiento no fuese más que una serie entrecortada de tentativas y de doctrinas, resultaría vana el buscar una lógica concreta. Pero si la historia comprende una

estructura, si en la sociedad, tanta como en el pensamiento, las interacciones de elementos opuestos constituyen la estructura dialéctica de la historia, si el desarrollo del hombre, de su poder sobre la naturaleza y de su conciencia de sí, nos da el movimiento de conjunto y el sentido concreto de esa historia, entonces y simultáneamente la razón pasa a ser histórica, y la historia, universal.”

Evitando todo formalismo, que absolutiza las categorías, la lógica y, por consiguiente, la ciencia son el lagos de lo real. Al no existir nunca lo real completamente hecho, este logos es un devenir; la lógica y sus formas tienen una génesis; y porque tienen una génesis es por la que las formas son verdaderas, y por ella constituyen las condiciones de un pensamiento verdadero. Esta concepción dejará que subsista la lógica, e incluso la lógica formal, que también resulta de esa primera relación y de las relaciones ulteriores del hombre con la naturaleza, y en la cual se encuentra, si no se formaliza, el germen de una lógica aún más verdadera, más completa, más total, concreta, la lógica dialéctica. La lógica dialéctica no contradice, pues, a la lógica formal en el sentido de que le negase todo derecho. Hasta en la misma lógica dialéctica, el pensamiento debe ser coherente y respetar el principio de identidad. Pero a la lógica formal no se le reconocen ciertos derechos más que en el seno de una génesis de la inteligencia más amplia, que engloba esta primera etapa de la lógica.

Del mismo modo que el conjunto de lo real, todo pensamiento se nos presenta, por consiguiente, como movimiento, como desarrollo y progreso, a partir de un primer movimiento que es el alejamiento del sujeto respecto al objeto, en cuanto se da la primera conciencia sensible aparecida en el mismo momento del acto de génesis del hombre fuera de la naturaleza. Ahora que ya hemos rechazado el formalismo, que nos hemos negado a absolutizar las formas de cualquier lógica, tenemos en las manos un instrumento que permite un progreso en la verdad. “Toda teoría del conocimiento que admita un devenir, una historia, un progreso de la ciencia. (un paso de la ignorancia al conocimiento; es decir, de las verdades mínimas a verdades más profundas, a través de errores parciales o momentáneas), es rigurosamente incompatible con la metafísica.” La metafísica no puede proceder más que de un Organon lógico ilegítimamente detenido en su desarrollo, ilegítimamente absolutizado. El pensamiento marxista admite, por el contrario, cierto relativismo. Pero no hay que equivocarse. No se trata de un relativismo ordinario. La misma cosa no es a la vez verdadera y falsa. Lo que ocurre es que la verdad es justamente relativa, porque lo que es verdad en cierto nivel, pasa a ser erróneo en relación con o relativamente al conocimiento adquirido en un nivel más elevado: “El relativismo dialéctico es optimista. Concuerda con la relatividad de nuestros conocimientos, no por razón de una fatalidad metafísica (estructura objetiva de nuestro pensamiento, como en el kantismo), sino en relación con la etapa efectivamente alcanzada por nuestro conocimiento.” El pensamiento humano y su instrumento, caracterizados de este modo por el desarrollo, son, por lo tanto, una obra colectiva de la humanidad, trascienden en este sentido el pensamiento de los individuos particulares, aunque en cada uno de éstos se resume la génesis de todo pensamiento hasta el punto en que aparecen esos individuos.

Siendo movimiento el pensamiento, y siendo relativo el conocimiento, ambos son dialécticos. La abstracción esencial del pensamiento humano es el manifestar por abstracción un lado esencial del contenido de la vida, y aceptar inmediatamente el ver que su abstracción queda contradicha por ese todo que la rebasa y la obliga a progresar. Entendida de este modo, la abstracción - y todo conocimiento es abstracción, desde la conciencia sensible que coincide con la primera operación abstrayente del hombre sobre la naturaleza, y con la primera separación de la naturaleza de con el hambre que de ella surge - caracteriza a toda etapa del conocimiento humano. Esta abstracción es negación y no supresión del resto del contenido.

Pero la negación queda inmediatamente puesta en tela de juicio; hay que tomar entonces un punto de vista superior, recurrir a captar un aspecto más sintético y, por lo tanto, volver a abstraer, pero en otro nivel. En la abstracción nueva, las determinaciones ya abstraídas hacia acá serán conservadas; por ejemplo, si llegamos a la esencia o al concepto, ese concepto, aunque sea abstracto, estará enriquecido con todas las determinaciones de las cuales es el principio. De abstracción en abstracción, el elemento abstracto pasa a ser en cierto modo más concreto. Al final, acaba por llegar, o acabaría por llegar a lo concreto mismo. Al mismo tiempo, la teoría vendría a identificarse con la vida, con la praxis. "El método (la lógica concreta) es, por lo tanto, la conciencia del inmenso contenido de la vida, de la experiencia, del pensamiento. Es el contenido, su estructura dialéctica, su vida interna, lo que se refleja en la forma y se "reflexiona" en el pensamiento. Lo negativo es igualmente positivo, igualmente concreto, aun siendo en cierta medida abstracto, porque no es más que un aspecto, una determinación unilateral. Pero lo que ante todo importa es encontrar las relaciones, las transiciones, el lazo interno y necesario entre todos los elementos, entre todas las partes del pensamiento y de la realidad en desarrollo que se analiza. Existe en todo conjunto, por una parte, un lazo objetivo entre todos los aspectos, fuerzas, tendencias, etc., y, por la otra, una unidad concreta, y por otra parte, un origen interno "inmanente" de esas diferencias, de estos aspectos y, por ende, una razón concreta de su diversidad. El análisis que vuelve a encontrar lo concreto a través de la abstracción realiza también un movimiento doble, que va de las partes, de los elementos, de los aspectos, al todo, determinando su lazo objetivo; y que, por otra parte, va del todo a las partes, elementos y aspectos captando el origen interno de estas diferencias. En este doble movimiento, el conocimiento capta, analiza y vuelve a hallar después lo concreto, lo real en su movimiento y su desarrollo, en su vida. Lo abstracto niega en cierta medida a lo concreto, pero para volver a hallarla después en un nivel superior. El conocimiento racional niega y rebasa esta negación y vuelve a hallar la vida del objeto.

Así, pues, lo abstracto y lo concreto están implicados y reunidos ambos en el pensamiento dialéctico. Del mismo modo, en él vemos que el análisis y la síntesis son como dos momentos mutuamente presentes: "El análisis se funda en la acción práctica y la prolonga. Prolonga la necesidad vital: comer, consumir un alimento vegetal o animal, es matar a un ser, dividirlo. Analizar una nuez es dividirla (Engels), y, recíprocamente, quien divide una nuez para comerla, empieza a analizarla... El análisis está, por lo tanto, fundado en el

mismo seno de la naturaleza y del movimiento -universal... La razón dialéctica “niega” esta negación real y restablece lo positivo, la vida, la afirmación concreta. Aquí, la razón se presenta como sintética, es decir, opuesta al análisis y complementaria... Se puede decir que en la elaboración del conocimiento, que penetra en lo concreto, unas veces se insiste en la diferencia (mediante el análisis) y otras veces en la unidad (mediante la síntesis).”

IV.-UNIDAD DEL SABER Y DE LO REAL

Así, pues, el proceso lógico dialéctico es una simple prolongación del acto humana esencial en su relación con la naturaleza (análisis-consumo, por ejemplo). Lo cual equivale a decir que la presentación del pensamiento dialéctica nos remite inmediatamente a la dialéctica de lo real. El saber es praxis, es instrumental, está ligada con la vida real. Está orientado hacia la praxis y, al mismo tiempo, la praxis le comprueba.

La unidad de la dialéctica del saber y la de lo real descansa en la concepción marxista de las relaciones entre la conciencia y la existencia, tal y como se infieren de la situación de la “conciencia sensible”. “La conciencia no puede ser nunca nada más que el ser consciente, y el ser de los hambres es su verdadera proceso vital. Lo cual explica al mismo tiempo la verdadera naturaleza de la ciencia y la posibilidad de una ciencia aberrante, falsa y alienada, que es ideología: “Si los hombres y sus condiciones aparecen en toda la ideología invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno se deduce de su proceso vital histórico, del mismo modo que la inversión de los objetos en la retina se deriva de su proceso directamente físico-.”

La falsa ciencia es la que intenta elaborarse fuera del proceso vital y que, en realidad, se elabora de ese modo bajo los efectos de una alienación inherente a ese proceso vital. Tal ciencia es la única que puede pretender encontrar un fundamento del saber que fuese independiente del fundamento de la existencia concreta empírica. Pero “pretender que la vida tiene un fundamento y la ciencia tiene otro es, sin rodeos, una mentira.” Por su parte, Marx pone claramente en relación el proceso de conocimiento y de conciencia con el proceso de vida: “En oposición absoluta con la filosofía alemana, que baja del cielo a la tierra, nosotros subimos de la tierra al cielo... Las formaciones difusas del cerebro de los hombres son necesariamente suplementos de su proceso vital material, comprobable empíricamente y ligado a suposiciones materiales previas. La moral, la religión, la metafísica y toda la demás de la ideología, así como las formas correspondientes de la conciencia, no conservan por más tiempo la apariencia de independencia.” Estas frases entrañan la afirmación del materialismo. Retengamos aquí, ante todo, que el conocimiento está ligada en su propio movimiento con el movimiento inconsciente de la real, con el de la “vida”, como dice igualmente Marx: “No es la conciencia la que determina la vida; es la vida la que determina la conciencia.”

En este contexto es donde cobran toda su sentida las conclusiones de, la crítica de la alienación filosófica. “Los filósofos-observaba ya Marx en 1841-no

salen de la tierra, coma las setas, sino que son producto de su tiempo, de su pueblo, cuya esencia más sutil, la más tenue, pasa a las ideas filosóficas. El mismo espíritu que hace construir los ferrocarriles por la industria, engendra las ideas en el cerebro de los filósofos.” Evidentemente, Marx no vuelve a hacer en este caso sino reducir una ciencia y una filosofía abstractas al espíritu práctico que se manifiesta en las técnicas de la existencia cotidiana. Pero llegará más allá, reduciendo el movimiento del pensamiento al del ser. Entonces será, sobre todo, cuando denunciará las ideologías. Hablando de la impotencia de las Jóvenes Hegelianos, que a las ideologías rebasadas no tienen que oponer más que ideologías mejor informadas, observará: “A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido la idea de buscar la conexión entre la filosofía alemana y la realidad alemana, la conexión entre su crítica y su medio ambiente material.¹”

La verdadera ciencia procede, en efecto, de modo muy diferente, se elabora partiendo de la vida real. “La observación empírica, en cada casa particular, empíricamente y sin ninguna mistificación ni especulación, debe presentar la conexión entre la estructura social o política y la producción. La estructura social y el Estado surgen continuamente del proceso vital de individuos determinados, pero de esos individuos, no ya tal y como puedan aparecer en su propia representación o en la ajena, sino tal y como son realmente; es decir, actuando, produciendo materialmente y, por consiguiente, tal y como actúan dentro de límites, suposiciones previas y condiciones materiales determinadas, independientes de su libre arbitrio.”

La filosofía en el sentido tradicional no es más que una enfermedad del saber, puesto que no acepta el ponerse a estudiar la realidad. Es un saber, pero un saber deformado. El saber verdadero, dialéctico por naturaleza, no se elabora sino en el seno de la dialéctica de lo real misma, de tal moda que “la filosofía y el estudio del mundo real están entre sí en la misma relación que el onanismo y el amor sexual”. La conciencia y el saber se derivan de lo real; es decir, de lo real humano; pero por real humana hay que entender el conjunto complejo, tanto de la naturaleza con la que el hombre está en relación como de las relaciones sociales que los hombres mantienen entre sí: “Las representaciones que se hacen estos individuos son representaciones relativas o a su relación con la naturaleza, o a sus relaciones recíprocas, o a su propia constitución.”

Pero hay un punto en la teoría marxista de la unidad entre el saber y lo real en el que conviene insistir particularmente: si bien la real de que se trata comprende todas las relaciones sociales tanta como la naturaleza, sin embargo, la naturaleza ocupa un lugar privilegiado en el ser. Por lo tanto, la

¹ *Idéologie allemande*, trad. Molitor, *Oeuvres Philosophiques*, VI, p. 153. Un poco más arriba se lee: “Como, según sus sueños fantásticos, las relaciones entre los hombres, toda su actividad, sus obstáculos y sus limitaciones, son producciones de su conciencia, los jóvenes hegelianos, lógicos consigo mismos, los ponen el postulado moral de cambiar su conciencia actual por la conciencia egoísta o crítica humana, y romper de ese modo sus barreras” (p. 152). “Los hombres se han forjado hasta ahora representaciones falsas de sí mismos, de lo que son o de lo que deben ser: según sus representaciones de Dios, el hombre normal, etc., es como han organizado su condición. Las creaciones de su cerebro han llegado más allá que ellos. Ellos, sus creadores, se han inclinado ante sus criaturas. Librémoslos de las quimeras, de las vanas ilusiones bajo cuyo yugo languidecen. Rebelémonos contra este dominio de las ideas. Enseñémosles a cambiar estas ilusiones por ideas que respondan a la esencia del hombre -dice uno-, a comportarse para con ellas como críticos-dice otro-, a olvidarlas-dice un tercero-, y la realidad existente se desmoronará. Estos ensueños inocentes y pueriles constituyen el núcleo de la filosofía moderna joven hegeliana” (p. 143).

ciencia no puede separarse nunca de la realidad natural en el sentido más estricto. Esta realidad natural es la que reside en el fondo de la, "sensibilidad" (Sinnlichkeit), el objeto propio de toda ciencia en el sentido marxista: "La sensibilidad debe ser la base de toda ciencia. La ciencia no es realmente ciencia más que si parte de la sensibilidad en la doble forma de la conciencia sensible y de la necesidad sensible. La ciencia tiene que tener necesariamente su punto de partida en la naturaleza... La propia historia es una parte real de la historia natural, o sea, de la transformación humana de la naturaleza. Algún día, las ciencias naturales englobarán a las ciencias del hombre, así como la ciencia del hombre englobará a las ciencias naturales: ya no existirá más que una ciencia."

Esta integración recíproca de las ciencias naturales y humanas, preludio del materialismo dialéctico, es un resultado de la unidad entre el saber y el ser. Entre las diversas partes del saber, se da una unidad dentro de la diversidad, es decir, una relación dialéctica, del mismo modo que en el ser se da la unidad dialéctica entre la naturaleza y el hombre. Ninguna ciencia es verdadera ciencia si no es en cierto modo ciencia de la naturaleza. Inversamente, a causa de esta situación, las ciencias de la naturaleza están plenamente humanizadas: "Cuando se comprenda que la industria es la revelación exotérica de las facultades esenciales del hombre, se comprenderá igualmente la esencia humana de la naturaleza a la esencia natural del hombre. Entonces, las ciencias naturales perderán su orientación abstracta y material, o mejor dicho, idealista, y pasarán a ser el fundamento de la ciencia humana."

El saber dialéctico, en cuanto movimiento de abstracción partiendo de lo concreto para la reconstitución sintética de lo concreto, sigue el camino del movimiento de lo real en el cual surge el hombre de la naturaleza para transformarla y para "reproducirla"; es decir, para manifestar explícitamente todas sus virtualidades. La relación dialéctica que existe entre el saber y lo real no es diferente de la relación dialéctica que se instaura en la naturaleza mediante la aparición del hombre, capaz de abstraer algo de la naturaleza y de analizar prácticamente la naturaleza, para darle finalmente un nuevo rostro natural y humano a la vez.

V.-SUPERACIÓN DE TODOS LOS SISTEMAS

Dicha ciencia no alcanza su perfección más que en una vuelta a la unidad de lo real, con lo cual está en relación dialéctica. Por consiguiente, es incompatible con cualquier sistema cerrado que se presentase como una perfección del saber antes de que se haya alcanzado el propio movimiento de la naturaleza en su síntesis definitiva.

Por esto es por lo que el marxismo entabla la lucha contra todos los sistemas. Pero, al mismo tiempo, puesto que reconoce sus derechos a la abstracción y al análisis, que ocupan todo el espacio de la trayectoria científica antes de su perfección, el marxismo sabe que hay algo de verdad en los sistemas. El único error que cometen es el de interrumpir en plena marcha el progreso del pensamiento y el de lo real.

Así, pues, el marxismo, al mismo tiempo que se presenta como la síntesis entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, y en particular entre las ciencias de la naturaleza y la filosofía, puede presentarse como la superación y la síntesis de todos los sistemas anteriores, tanto científicos como filosóficos.

Cierto es que en un principio el marxismo no puede afirmar esta superación más que como una exigencia de su método. Los sistemas no están aún rebasados más que en potencia, y no lo estarán en realidad más que en la fase socialista de la sociedad: "No será sino en el estado social cuando el subjetivismo y el objetivismo, el espiritualismo y el materialismo, la actividad y la pasividad perderán su oposición y, por ende, su existencia en cuanto opuestos." El pensamiento solo no llegaría a superar sistemas: "Ya se ve-dice Marx que la solución de las oposiciones teóricas no es posible sino de un modo práctico, mediante la energía práctica del hombre, y que esta solución no es en absoluto, ni únicamente, la tarea del conocimiento, sino una tarea real, vital, que el filósofo no podía resolver precisamente porque no veía en ella más que una tarea puramente teórica." En cuanto pensamiento (haciendo abstracción de la práctica marxista), el marxismo no es sino la crítica intelectual de los sistemas. En cuanto unión entre el pensamiento y la vida práctica, es cuando pasa a ser efectivamente la negación de los dogmatismos sistemáticos y cuando se va plenamente verificada su pretensión a la crítica de toda sistema. Una vez más, esta nos remite explícitamente a la dialéctica de lo real, sin la cual no es nada el saber dialéctico.

CAPITULO III

NATURALEZA DIALECTICA DE LO REAL Y MATERIALISMO DIÁLECTICO

TESIS MARXISTAS:

1. *Materialismo dialéctico.*

El marxismo es una doctrina materialista, pero distingue en la historia del materialismo dos corrientes, una sola de las cuales conduce al socialismo. El materialismo marxista continúa la tendencia de Bacon, Locke y Condillac, y se define como una fidelidad a la experiencia sensible. Esta es dialéctica.; es decir, que la real viene estructurada en ella mediante relaciones esenciales cuyas términos opuestos y recíprocos engendran en su movimiento toda la estructura compleja de la experiencia.

2. *Relación hombre-naturaleza: la necesidad y su satisfacción.*

- a) El hombre es un ser de necesidad orientada hacia su satisfacción.
- b) En la esfera de la alienación, la necesidad pasa a ser abstracta y ya no tiene lazo directo con el objeto de su intencionalidad. Pasa a ser objeto insaciable de dinero y paralelamente miseria (o necesidad redoblada, pero frustrada).
- c) Cuando se suprime la alienación, la necesidad vuelve a hallar su objeto, pero entonces la necesidad ha pasado a ser necesidad cultivada, universal, universalidad de necesidades, necesidad del otro hombre. El objeto de la necesidad ha pasado a ser humana y social. Hay adecuación entre la necesidad y su objeto.

3. *Relación hombre-objeto.*

- a) El hombre encuentra en un principio al objeto frente a él, como el otro de sí mismo, como plenamente objeto. Pero está enteramente vuelto hacia el objeto. Es un ser que tiene objeto, que tiene vocación de hacerse objeto, es un ser "objetivo".
- b) En la alienación, el objeto está alienado, separado del hombre, su otro natural.
- c) Una vez suprimida la alienación, el sujeto ha pasado a ser plenamente objeto, y el objeto está penetrado de subjetividad. La relación primera, relación inmediata de oposición, ha pasado a ser relación de identidad en el elemento de lo universal.

4. *Trabajo o mediación.*

- a) El trabajo ejerce la mediación en la relación inmediata entre el hombre y la naturaleza por medio de la producción.

- b) El trabajo puede pasar a ser totalmente ajena al hombre, y a éste se le puede quitar su producto.
- c) En la supresión de la alienación, el trabajo es trabajo universal, politécnico, y coincide con toda actividad expresiva del hombre. Su producto es por su parte el objeto plenamente humano, íntegramente trabajado, la naturaleza reproducida, aquella que satisface directamente la necesidad del hombre. Finalmente, el propio producto es el hombre, y el trabajo productor es la producción del hombre, lo cual equivale a la reproducción de la naturaleza.

5. La relación del hombre con el otro hombre.

- a) La sociedad es mediadora en la relación entre el hombre con la naturaleza. El hombre no se reconoce en la naturaleza, oponente suya, más que cuando el objeto natural ha pasado a ser el hombre, otro sí-mismo.
- b) La forma fundamental de la relación del hombre para con el hombre es la relación entre el hombre y la mujer, que es aún una relación genérica natural, pero que constituye el punto de partida de todas las demás formas sociales.

El marxismo se presenta como la ciencia de lo real total, de la experiencia íntegra. ¿Qué es esta experiencia y cuál es el contenido de esta realidad? Marx ha exorcizado todas las verdades eternas y los universos trascendentes, y ya hemos seguido con él el movimiento crítico que conduce a no ver ya en la religión, la filosofía y el Estado nada más que ilusiones de un hombre alienado. Parece ser que el mundo económico es más resistente, ya que en él es donde el hombre vive su alienación real. Pero el mundo económico es además muy complejo: es al mismo tiempo mundo de relaciones sociales y mundo de relaciones con la naturaleza. ¿Cuál es, pues, la estructura de lo real?

Se ha solido decir que para Marx lo real era pura y simplemente materia. Desde luego, ¿no se presenta el marxismo a sí mismo materialista? Entonces, Marx nos habría hecho abandonar las esferas ilusorias en las que proyectábamos nuestro ser desgarrado, para traernos a la contemplación de una materia eterna, de un universo sustancial eternamente inmóvil. Pero ya sabemos, a través de las críticas que dirigía a Feuerbach, que el materialismo de Marx no puede tener en principio nada en común con ese materialismo contemplativo o teórico, para el cual solamente existe el mundo material sensible y para el cual ese mundo material es un simple objeto con respecto al sujeto. Ese materialismo contemplativo, por otra parte, no dice nada acerca de las relaciones entre la materia y el hombre, fuera de que el hombre se pierde completamente en la materia. Puesto que no existe más que la materia sensible, el sujeto que contempla sensiblemente es también materia, y la diferencia que exista entre él, sujeto, y el objeto, queda sin explicación. Un materialismo que no es dialéctico, que no conoce actividad alguna por parte del objeto, está condenado, por consiguiente, a la contradicción, y al ignorar la actividad por parte del objeto, no puede explicar la que se da por parte del sujeto. La única solución lógica es que el propio sujeto forme parte de la materia universal, indiferenciada. La actitud contemplativa y la intuición sensible, que se pretende que sean la actividad del sujeto respecto al objeto, no pueden dar más que mera pasividad, puesto que el objeto es igualmente pasividad; pero una mera pasividad no es ni siquiera intuición sensible y no

constituye conocimiento en grado alguno. La admisión de un materialismo monista y no dinámico está en contradicción con la actitud misma de contemplación mediante la cual no se pretende revelar la verdad de este materialismo, resultado de la percepción sensible inmediata.

Para Marx, las cosas son más complejas. Lo real es dialéctico, sin lo cual no se explicarían ni el conocimiento ni el movimiento de las cosas. Mucho menos aún se explicarían las alienaciones del hombre, cuya crítica no ha podido hacerse más que razonando de antemano en función de una estructura dialéctica de lo real. Esta dialéctica de lo real hay que hacerla más explícita para que se comprenda el resorte esencial de la filosofía y de la visión del mundo marxista, y para que se pueda captar la posibilidad de las alienaciones que hemos encontrado, así como de la supresión de las alienaciones que iremos encontrando.

Pero decir que lo real es dialéctico aparentemente no, incluye en sí la posición del materialismo. Por lo tanto, es conveniente que indiquemos en seguida por qué, sin embargo, Marx se pretende materialista y en qué sentido. Ya desarrollaremos después la dialéctica de lo real, partiendo de sus etapas elementales y más fundamentales. Estas son, por una parte, la relación hombre-naturaleza analizada en cuanto necesidad, satisfacción de las necesidades y trabajo humano mediador en relación con la naturaleza; por otra parte, la relación social del hombre para con el hombre. En una palabra, se trata de captar la totalidad de lo real, desde sus capas más humildes hasta las capas superiores, dentro de la unidad de un devenir dialéctico.

I.-EL MATERIALISMO DE MARX

El monismo dialéctico de Marx es algo muy diferente de los materialismos franceses de los siglos XVII y XVIII. Por lo tanto, cabe preguntarse por qué ha insistido Marx sobre su materialismo, después de haber proclamado que su ciencia no es un sistema particular, sino la síntesis de todos los sistemas opuestos de antaño, en particular la síntesis entre el materialismo y el espiritualismo. Recorramos con él la historia del materialismo anterior y de su conclusión, para comprender su posición respecto al materialismo.

Lenin ha escrito que el materialismo se derivaba de tres fuentes: la economía política inglesa, la filosofía (materialismo y dialéctica) y el socialismo. En realidad, la filosofía materialista y el socialismo no son fuentes completamente distintas. Marx pretende ser materialista en el sentido en que el materialismo antiguo lleva al socialismo mediante su propia evolución. Por consiguiente, Marx no es materialista y socialista a la vez, sino que es materialista porque es socialista y socialista porque es materialista. El materialismo de Feuerbach era radicalmente insuficiente porque era puramente teórico; pero en el plano práctico el socialismo francés e inglés, así como el comunismo, eran los verdaderos sucesores del materialismo antiguo y anunciaban al "materialismo, que es lo mismo que el humanismo."

Marx distingue dos orientaciones diferentes en el seno del propio materialismo francés. Una procede de Descartes y pasa a ser el materialismo mecanista, y la otra procede más bien de John Locke y de los sensualistas franceses. “Esta última -dice Marx- es por excelencia un elemento cultural francés, y desemboca directamente en el socialismo.”

Al hablar, pues, de la influencia de Locke en Francia, Marx tiene conciencia de todas las preparaciones inglesas del “materialismo” de Locke y de sus sucesores franceses. Por lo tanto, de la Gran Bretaña es de donde viene esta segunda forma de materialismo, de la cual Marx pretenderá ser el continuador. «Fuera de la refutación negativa de la teología y de la metafísica del siglo XVII, era necesaria un sistema positivo, antimetafísico. Se necesitaba un libro que recogiese en forma de sistema la praxis de la vida de entonces y que le aportase un fundamento teórico. La obra de Locke *Ensayo sobre el entendimiento humano* llegó al punto del otro lado de la Mancha. Fue recibida con entusiasmo, como un invitado al que ávidamente se esperaba... El materialismo es el hijo verdadero de la Gran Bretaña. El escolástico inglés Duns Scoto se preguntaba ya “si la materia no podría pensar”. Para realizar ese milagro, recurrió a la omnipotencia de Dios; es decir, que obligó a la propia teología a predicar el materialismo. Era, además, nominalista. El nominalismo aparece como un elemento esencial en los materialistas ingleses y es; además, generalmente la primera expresión del materialismo.” Desnuda de Duns Scoto fue Bacon quien preparó a Locke: “Entro las propiedades inherentes a la materia, el movimiento es la primera y la más excelente, y no sólo en cuanto movimiento mecánico y matemático, sino, además, en cuanto instinto, espíritu vital, potencia de tensión (*Spannkraft*), en cuanto tormento de la materia (para emplear la expresión de Jakob Böhme). Las formas primitivas de este movimiento constituyen fuerzas esenciales, vivas, individualizadas, inherentes a la materia y que producen las diferencias específicas. En Bacon, su primer fundador, el materialismo lleva aún en sí el germen de un desarrollo multilateral. La materia sonríe al hombre entero con un brillo (*Glanz*) poético y sensible. La doctrina aforística está incluso aún llena de inconsecuencias teológicas.”

Con Hobbes es con quien el materialismo empieza a hacerse “unilateral”. Marx dice que sistematizó el materialismo baconiano. “La sensibilidad pierde su flor, y pasa a ser la sensibilidad abstracta del geómetra... El materialismo se hace hostil al hombre.” Llega entonces Locke, adversario de Hobbes, que completa el sistema afianzándolo con una teoría del conocimiento sensible: “Hobbes había sistematizada a Bacon. pero su principio fundamental, el origen de las ideas y de los conocimientos partiendo del mundo de los sentidos, no lo había profundizado. Locke da un fundamento al principio de Bacon y de Hobbes en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*... Locke ha fundado la filosofía del sentido común, del *gesunder Menschenverstand*; o sea que ha dicho que no se dan las filosofías separados de los sentidos humanos sanos y del entendimiento que se basa en éstos.”

El *Ensayo* de Locke atraviesa la Mancha, y entonces vemos la segunda rama del materialismo francés, que difiere del materialismo puramente mecanista de origen cartesiano. Marx cita aquí a Condillac y a Helvetius: “Con Helvetius, que

también procede de Locke, el materialismo cabra su carácter específicamente francés. Helvetius lo concibe directamente en relación con la vida social (Helvetius, *De l'homme*). Las cualidades sensibles y el amar de sí mismo, el goce (*Genuss*) y el interés personal bien entendido, son el fundamento de toda moral. La igualdad natural de las inteligencias humanas, la unidad entre el progreso de la razón y el progreso de la industria, la bondad natural del hombre, la omnipotencia de la educación, son los momentos principales de su sistema.” En el caso de Lamettrie se reúnen el materialismo cartesiano y el materialismo inglés. Lo mismo ocurre con d'Holbach. Sin embargo, las dos corrientes permanecerán relativamente independientes. El materialismo cartesiano desemboca por entero en las ciencias de la naturaleza. La otra rama, en cambio, desemboca directamente en el socialismo y en el comunismo.

En efecto, con Bacon hemos partido de la experiencia sensible en toda su riqueza. Después, Locke ha demostrada cómo nacen las ideas a partir de las sensaciones, y ha puesto de moda el sentido común del hombre: este sentido común humano se capta inmediatamente como elemento que reúne a la humanidad, que sirve de fundamento a la igualdad natural de los hombres, y que, por lo tanto, sirve de fundamento a la sociedad y a la moral de ésta. Después de la Revolución francesa, que proclama todo eso a porfía, el materialismo anglo-francés no tardará en expresarse abiertamente en forma de socialismo y de comunismo. Ha pasado a ser una doctrina de la sociedad. “No hace falta-dice Marx-un espíritu muy agudo para ver, partiendo de las doctrinas del materialismo sobre la bondad natural y la igual capacidad intelectual de los hambres, la omnipotencia, la costumbre, la influencia de las condiciones exteriores sobre los hombres, la importancia capital de la industria, los derechos del goce, etc., el lazo necesario que existe entre materialismo y comunismo o socialismo. Si el hombre se constituye talo conocimiento, toda sensación, etc., partiendo del mundo de los sentidos y de la experiencia en el mundo de las sentidos, conviene, por consiguiente, organizar el mundo empírico de tal modo que lo verdaderamente Humano sea experimentada en dicha mundo por el hombre, que el hombre se acostumbre a realizar la experiencia de sí en cuanto hombre. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, lo que importa es que el interés particular del hombre sea idéntico al interés general. Si el hombre no es libre en el sentido materialista, es decir, libre no mediante el poder negativo de evitar esta a aquello, sino mediante el poder positivo de dar a valer su verdadera personalidad, no hay que castigar el crimen en el individuo, sino destruir las causas antisociales del crimen y dar a cada uno el espacio necesario para la manifestación esencial de su vida. Si el hombre está constituido por las circunstancias, hay que construir circunstancias humanas. Si el hombre es social por naturaleza, desarrolla su verdadera naturaleza en la sociedad y no ha de medir la fuerza de su naturaleza con la de la sociedad. Dichas afirmaciones y afirmaciones semejantes se encuentran casi literalmente hasta en los materialistas franceses más antiguos... Particularmente característica de la tendencia socialista del materialismo es la apología del vicio -en Mandeville, un discípulo inglés más antiguo de Locke. Demuestra que los vicios son indispensables y útiles en la sociedad actual. Lo cual no era hacer una apología de la sociedad actual.

Este estudio de las fuentes del socialismo, tal y como la presenta el propio Marx, permite precisar qué es su materialismo. Es la afirmación de la primacía de la experiencia, entendida en el sentido muy amplio que le atribuía Bacon. Pero la experiencia es siempre sensible en un principio, y el entendimiento humano (Verstand) tiene su origen adecuado en la conciencia sensible primera. La unidad de esta experiencia, de la que nunca hay que salirse, porque no puede uno salirse de ella, es la fuente de la unidad de la especie humana. Se expresa en la unidad del sentido común, de donde se deriva la sociedad. Esta no puede estar viciada más que por una deformación de la relación sensible primitiva con la naturaleza. Para restaurarla en su pura unidad hay que suprimir las condiciones desfavorables que se oponen a esta unidad. El materialismo entendido de este modo es directamente socialismo. Ya volveremos a ver esta tesis fundamental en la descripción del comunismo, en la que, en lugar de materialismo, se hablará de naturalismo. Ambos términos son, aproximadamente, equivalentes en Marx. Materia, naturaleza, realidad sensible, son para él, bajo diversas denominaciones, el contenido único de la experiencia en el sentido baconiano.

Marx recoge mucho menos de la tradición del materialismo mecanista, que es la del materialismo más riguroso y más estricto. No concibe a la naturaleza independientemente del hombre en la naturaleza. Por esto es por lo que su materialismo es esencialmente dialéctico. Lo cual no quiere decir en un principio que la materia tenga un movimiento propio, que dominase a todo lo real, incluso fuera de la presencia del hombre: en este caso, volveríamos a caer en el mecanismo y el determinismo mal entendido. Por el contrario, si se da el materialismo dialéctico, es porque la totalidad de la experiencia está constituida por una relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza. La naturaleza no existe sin el hombre, y el hombre no existe sin la naturaleza. La relación entre estos dos términos es el movimiento entero de lo real. No son, desde luego, términos enteramente separados, sin lo cual no podría darse interacción entre ellos. La relación dialéctica es unidad en el mismo grado que separación.

En el sentido de experiencia sensible total es como hay que entender el materialismo de Marx. Esta experiencia, esta realidad totalizada, es dialéctica, sin lo cual ni siquiera se daría lo sensible ni la naturaleza, porque no tendría "sentido". Referente a esto, observemos que la expresión "materialismo dialéctico" no aparece aún en el propio Marx. El emplearla para caracterizar a su obra es de todos modos legítima, a condición de que se aplique a ese todo de la experiencia humano-natural, humano-sensible, que acabamos de indicar. Si se quisiese aplicarla a un devenir natural independiente de toda relación con un sentido, o sea al hombre, la expresión sería ilegítima, y el propio devenir sería inconcebible, porque no tendría sentido, porque sería caótico; el movimiento es lo opuesto al caos.

¿Puede decirse entonces que el marxismo es igualmente un espiritualismo o un idealismo dialéctico? Esta expresión parece justificarse tanto como la de materialismo dialéctico, si se parte de la base de que la dialéctica es un movimiento perpetuo que no admite ninguna primacía absoluta de uno de sus términos. Puede que sea difícil exorcizar a tal expresión de lo que tiene de

idealismo propiamente dicho: siempre ha de temerse que se capte al espíritu como superior a la experiencia misma y como principio de la experiencia. Inversamente es cierto que el vocablo “materialismo dialéctico” ha dado lugar a las mismas ambigüedades en lo referente a la materia o a la naturaleza. La mayor parte de los discípulos de Marx no han dejado de entenderlo como un puro y simple materialismo. Ateniéndose rigurosamente a los términos, ambas expresiones son tan ambiguas una como otra, pero igualmente sostenibles siempre que se mantenga bien presente en el espíritu la importancia primordial en la dialéctica. La expresión “materialismo dialéctico» tiene, sin embargo, la ventaja, para un marxista, de acentuar la repulsa de todo idealismo, cosa de la cual un materialismo no dialéctico no sería en sí más que una forma larvada. La exclusión indicada mediante el término “materialismo dialéctico” abarca de este modo a la vez los dos “sistemas” metafísicos posibles, a saber: el idealismo y el materialismo. Entonces podría decirse que sería más oportuno que los marxistas hablasen de “realismo”. El inconveniente de la expresión es que designa esencialmente una teoría del conocimiento. El materialismo dialéctico es, al mismo tiempo, una teoría realista del conocimiento y una teoría no idealista de lo real ¹.”

¹ Mientras que Engels llevará a sus últimas consecuencias un materialismo que de hecho volvía a coincidir con el materialismo mecanista francés, Lenin, bajo la influencia de las nuevas teorías de la física que parecían hacer mella en la realidad de la materia, insistirá en el realismo gnoseológico, que ya hemos encontrado en el materialismo de Marx. Hacia 1900, efectivamente el materialismo marxista según la versión, que de él había dado Engels, parecía puesto, en tela de juicio con el descubrimiento del átomo y de la relatividad, Mach y Avenarius, y con ellos numerosos marxistas, llegaron a poner en duda la objetividad del conocimiento, adhiriéndose al idealismo crítico y, además, ponían gravemente en duda la tesis metafísica marxista de la primacía de la materia sobre el espíritu y la conciencia. Algunos sacaban incluso de ahí una vaga religiosidad idealista que Lenin atacará en las personas de Bogdanov y Lunacharski. A todas estas teorías, Lenin les ha consagrado numerosas refutaciones, pero la más completa ha dado materia para un grueso volumen, la obra filosófica más importante de este autor, *Materialismo y Empiriocriticismo*. El asalto contra el materialismo se presentaba bajo el ángulo de una crítica del conocimiento. Desde este punto de vista es igualmente desde donde contesta Lenin a sus adversarios, preocupándose menos de establecer luego la primacía ontológica de la materia sobre el espíritu, y estimando sin duda que la tesis del realismo del conocimiento entrañaba esa consecuencia ontológica. El resultado evidente de su obra, en todo caso, es el haber insistido sobre el realismo del conocimiento, solución franca a un problema que Marx no había planteado nunca con la misma nitidez; a partir de entonces, materialismo significa mucho más realismo del conocimiento que primacía de la materia. En Lenin reside, por lo tanto, el origen de tantas confusiones como pesan en las discusiones actuales con los marxistas acerca del materialismo. Contra los que sacan de las nuevas teorías de la física un relativismo del conocimiento, Lenin llega a demostrar la objetividad y el realismo radical del conocimiento humano. Lo explica mediante una analogía—un tanto burda por otra parte—, la del “reflejo”. Lo que conocemos es un reflejo de lo que es. La conciencia es la réplica de lo real. Pero este realismo radical no puede pasarse sin una explicación del carácter contingente de la mayoría de las verdades a las que podemos llegar. Siguiendo en esto a Engels, Lenin afirma que hay que distinguir entre verdad absoluta (fundamento del realismo que caracteriza a nuestro conocimiento) y verdades parciales (objetos siempre nuevos de nuestro saber). El saber, que no se acaba nunca y que es en sí un proceso indefinido, se constituye mediante verdades parciales que se engendran sucesivamente de modo dialéctico. Una nueva verdad es la negación de una verdad parcial anterior, pero en sí no es más que parcial, y hallará su síntesis superior en una nueva verdad. Esta solución a la relación entre la verdad absoluta y la verdad parcial, está en la línea de la generalización de la dialéctica que se puede observar en Engels. Sólo que la dialéctica ya no se aplica tanto al proceso de la propia naturaleza, como al proceso de nuestro conocimiento de la naturaleza.

Este realismo del conocimiento puede también explicarse en términos de relación entre teoría y praxis. La verdad sale de la verificación práctica de la hipótesis. Se echa de ver aquí la influencia sobre Lenin de ciertas ideas admitidas corrientemente hasta entre los Eslavófilos de Rusia. Al mismo tiempo, por ahí evita el caer en el relativismo idealista de los neokantianos o empiriocriticistas.

La tesis sobre las verdades parciales y sobre la constitución progresiva del saber permite, por otra parte, evitar las conclusiones Idealistas-religiosas de Bogdanov y de Lunacharski, que se refugiaban en una idea de Dios, constitutiva del saber y de la acción, ante la impotencia práctica de nuestro conocimiento. El relativismo que supone la admisión de verdades parciales, no hay que confundirlo con un relativismo absoluto que conduciría a apoyarse en una idea trascendente como en una *ultima ratio*. Para Lenin, la *ultima ratio* es el realismo radical y la verdad absoluta de nuestro conocimiento, aunque este conocimiento no pueda existir como definitivo in actu.

II.-EL HOMBRE Y LA NATURALEZA

El punto de partida y la base de la experiencia total son una relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza. Ya hemos observado esta relación en el acto de conocimiento inicial, en la conciencia sensible, cuya emergencia coincide con el acto de génesis del hombre. De hecho, la naturaleza produce a la naturaleza en cuanto el hombre reproduce a la naturaleza y la hace suya. El hombre es un ser de la naturaleza en cuanto la naturaleza es un proceso de humanización de sí misma. En esta relación elemental, que domina a todo el devenir dialéctico, el hombre aparece en primer lugar como un “ser de necesidad”, como un complejo de necesidades dirigidas hacia la naturaleza, y la naturaleza aparece como el elemento de su satisfacción. Pero esta primera relación es en el mismo grado oposición; la necesidad inmediata no se satisface inmediatamente. De ahí que aparezca una actividad del hombre sobre la naturaleza. Esta actividad mediadora es el trabajo.

Primera relación del hombre con la naturaleza.

Enunciar que el fundamento de lo real es una primera relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza equivale a decir, al mismo tiempo, que se excluye toda posibilidad de una dialéctica de la naturaleza independiente de toda existencia del hombre. La naturaleza sin el hombre no tiene sentido, no tiene movimiento, es caos, materia indiferenciada e indiferente, y, por lo tanto, finalmente, nada. Ciertamente es que Engels, el fiel compañero de Marx, ha intentado escribir una Dialéctica de la Naturaleza, y que Marx no se ha opuesto a su intento. Pero el que nos parece que restablece la doctrina marxista en sus justas proporciones es Henri Lefebvre, al demostrar, siguiendo a Marx, que la naturaleza no existe más que para nosotros y que no cabe sentido alguno más que por medio de nosotros.

Esta postura procede en línea directa de la crítica dirigida por Marx a Feuerbach, a quien reprochaba su “intuición sensible”, así como el carácter pasivo del sujeto que contempla y el del objeto contemplado, en esta forma de la conciencia sensible. Indudablemente, Marx admitía ya cierta prioridad absoluta de la naturaleza con respecto al hombre, pero no revelaba su significado, insistiendo, ante todo, en el carácter dialéctico de la relación naturaleza-hombre. Al menos, para el hombre histórico, Marx no podía concebir la existencia de una naturaleza pasiva, no transformada por el hombre, puramente natural, sin relación dialéctica con el hombre. Y Lefebvre escribía muy justamente: “La naturaleza misma no, existe para nosotros más que en cuanto contenido, dentro de la experiencia y de la práctica humana.”

Bien es verdad que Lefebvre saca de esta misma afirmación la posibilidad de una ciencia dialéctica de la naturaleza, al mismo tiempo que la de una dialéctica de las ciencias sociales y humanas: “El análisis dialéctico es válido para todo contenido; expresa la conexión entre los elementos y los momentos de todo devenir. Por lo tanto, incorporándose los conocimientos experimentales (físicos, biológicos, etc.) y comprobándose por medio de ellos, puede descubrir hasta en la naturaleza calidad y cantidad, transformaciones de cantidad en calidad, acciones recíprocas, polaridades y discontinuidades, un devenir

complejo, pero analizable. Las ciencias de la naturaleza son específicas. Reconocen y estudian en cuanto tales las polaridades y oposiciones naturales, físicas, biológicas, etc. Utilizan la “astucia del concepto” para estudiar y modificar las calidades por medio de las cantidades sin poder superar nunca esas oposiciones. La ciencia social, por el contrario, examina las oposiciones para superarlas. Las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales son cada una de ellas específicamente creadoras, con su método y sus fines. Sin embargo, las leyes de la realidad humana pueden ser absolutamente diferentes de las leyes de la naturaleza. La concatenación dialéctica de las categorías fundamentales puede, por lo tanto, encerrar una verdad universal. Marx no se ha aventurado en ese camino (como en la aplicación económica del método dialéctico) sino con harta prudencia. De todos modos, el *Capital* indica, en el pensamiento marxista, la ampliación de la dialéctica concreta a la naturaleza, ampliación continuada por Engels en *Dialektik der Natur*. La correspondencia de esta época (1873-1874) demuestra que el intento de Engels lo seguía Marx de cerca y lo aprobaba.”

Las conclusiones de Lefebvre no modifican la impresión que se saca de la lectura de los principales textos de Marx; no trata en ellos de una dialéctica de la naturaleza en el sentido estricto, sino de una ciencia dialéctica de la naturaleza, que no es posible más que mediante la “astucia de la razón”. Lo que queda por ver es qué comprendería la constitución de tal saber, ya que la ciencia marxista no parece tener más significado que la adecuación al movimiento real. De todas formas, esto es otro problema, y el apelar a la astucia de la razón parece indicar que una dialéctica de la naturaleza no existe más que mediante el sentido que el hambre da a la naturaleza, partiendo de la relación primera en la cual existe y se capta en relación con ella: La astucia de la razón, así como la ciencia dialéctica de la naturaleza, forman parte, por lo tanto, del proceso de humanización de la naturaleza que se está desarrollando a partir del momento en que el hombre se encuentra con la naturaleza. Fuera de este encuentro fundamental, para Marx no se da realidad autónoma alguna de ninguna clase. La dialéctica de la naturaleza no es el primer movimiento de la experiencia, y la ciencia dialéctica de la naturaleza tiene un carácter derivado². El primer movimiento de lo real es una relación hombre-naturaleza.

² ¿Qué significa en relación con esto la Dialéctica de la naturaleza de Engels? “De lo que se trataba para mí-escribiendo cuando hacía la recapitulación de las matemáticas y de las ciencias naturales, era, claro está, de convencerme en detalle-porque en conjunto no tenía ninguna duda-de que en la naturaleza se imponen, entre la confusión de las mutaciones innumerables, las mismas leyes dialécticas del movimiento que, en la historia igualmente, dominan a la aparente contingencia de los acontecimientos; las mismas leyes que, formando igualmente el hilo que fluye, de una punta a la otra, a través de la historia de la evolución realizada por el pensamiento humano, llegan poco a poco a la conciencia del hombre que piensa; leyes desarrolladas primero por Hegel de una manera comprensiva, pero con una forma que se ha vuelto mística, y que uno de nuestros esfuerzos intentaba desprender de esa forma mística para hacer que el espíritu las pudiese claramente captar en toda su sencillez y su valor universal. Ya se supone que la vieja filosofía natural -aunque contenía cosas realmente buenas y gérmenes fecundos-no podía bastarnos: como este libro lo expone detalladamente, su defecto era sobre todo, en su forma hegeliana, el no reconocer a la naturaleza una evolución en el tiempo, punto de sucesión (*Nacheinander*), sino solamente una yuxtaposición (*Nebeneinander*)” (*AntiDürring*. Prefacio a la 2ª edición, trad. Bracke, Ed. Costes, t. I, páginas XXV-XXVI). A Engels le impresionaron particularmente tres descubrimientos que parecían justificar sus dichos: el de la célula (en 1839), el de la transformación o de la conservación de la energía (principio de Clausius-Carnot de 1829 a 1848) y el de la evolución de Darwin (definitivamente expuesta en 1859). «Vida química y dinámica de la materia orgánica, evolución de las formas de la vida animal, transformaciones mutuas de las formas naturales de la energía y desaparición de las “fuerzas” locales específicas, esto es lo que le choca a Engels en los descubrimientos de Clausius y de Darwin, lo que habría de chocar a los creadores de la dialéctica racional, a los analistas del movimiento evolutivo de las sociedades” (*Dialectique de la nature*, Rivière, París, prefacio de P. NAVILLE, página 10). En todas partes le impresionaban a Engels los fenómenos de movimiento que se engendra a sí mismo de límites cuantitativos que provocan cambios cualitativos (en química y en la evolución de los animales), de negaciones sucesivas que se verifican en la vida orgánica, y todo ello dentro de una radical inmanencia a la naturaleza. La hipótesis de una dialéctica interna le permitía, según creía,

La necesidad y su satisfacción.

Si bien el primer contenido de la experiencia o el primer acta constitutivo de la real es la relación hambre-naturaleza, no hay que entenderlo en términos de anterioridad histórica o cronológica, o por lo menos no exclusivamente; pero por debajo de toda realidad y subteniéndola está esta relación del hombre con la naturaleza, que es al mismo tiempo separación del hombre de can la naturaleza, e intencionalidad del ser del hombre vuelta hacia la naturaleza.

El hombre está en la naturaleza y fuera de la naturaleza. Es producido en ella fuera de ella, y por lo tanto se separa de ella y se opone a ella. Pera al mismo tiempo sigue siendo un ser de la naturaleza, su cuerpo forma parte de ella y participa de los intercambios moleculares del conjunto de la naturaleza. Estos dos aspectos de la relación hombre-naturaleza se manifiestan en un principio sin ninguna mediación: la naturaleza es ajena al hombre natural y éste se opone a ella, al mismo tiempo que se vuelve necesariamente hacia ella. En el transcurso del proceso de cultura del hombre y de humanización de la naturaleza, aparecerán mediaciones que cambiarán el aspecto inmediato de la primera relación: el hambre se relaciona entonces con una naturaleza que él ha reproducido y que ha pasado a ser suya. Pera no se ha cambiado nada fundamental; efectivamente, la naturaleza sigue siendo el cuerpo inorgánico del hombre, y mediante ella sigue conquistando la universalidad. El hombre sigue estando vuelto hacia la naturaleza, pero de tal modo que está vuelto hacia sí mismo en cuanto ser universal. Es la permanencia de la relación hombre-naturaleza la que, con su doble determinación, indica su primacía en lo real. Por lo tanto, más que ser primaria es fundamental.

Se expresa en la dialéctica de la necesidad, que aún hace abstracción de la mediación, que se requería para el desarrollo de la relación primitiva y esencial. La dialéctica de la necesidad en sí es la relación entre la necesidad y su

eliminar la idea de un creador, que parecía postular toda hipótesis que considere a la naturaleza como "algo ya dado de modo caótico", que no poseería plenamente en sí la ley de un movimiento y de su devenir. En los fragmentos que se conservan con el título de "dialéctica de la naturaleza", se leen títulos de capítulos tales como "formas fundamentales del movimiento", "las dos medidas del movimiento", "electricidad y magnetismo", "ciencia de la naturaleza y mundo de los espíritus", "mareas", etc. Otros fragmentos tratan del "calor", el "trabajo", etc.

Puede ser que el proyecto de una dialéctica de la naturaleza no sea inconcebible. Ha sido vivamente criticado por Kojève; no hay dialéctica más que cuando el hombre está presente en la naturaleza. Las ciencias de la naturaleza no serían susceptibles de dialéctica más que en la estructura de su desarrollo histórico. Únicamente sería dialéctica la historia del saber científico; el contenido de las ciencias de la naturaleza, haciendo abstracción del hombre, no lo sería. Las inquietudes de Kojève están ampliamente justificadas, pero no satisfacen plenamente porque Kojève, al interpretar la dialéctica en función de una relación hombre-naturaleza con exclusión de cualquier otra dimensión, con exclusión en particular de toda relación con lo absoluto, no puede concebir que se dé dialéctica más que en el seno de la relación de immanencia que él capta. Si por el contrario se admite que la dialéctica incluye siempre otra dimensión e implica una relación con lo absoluto, no sería quizá completamente ilícito concebir la posibilidad de una dialéctica de la naturaleza. De todos modos, sería diferente por su significado de la dialéctica de la historia y de la sociedad: sería una dialéctica del movimiento en la conciencia que el hombre adquiere de él. Pero Engels quería justamente demostrar, sin matizar, que se daban las mismas leyes dialécticas en la naturaleza natural y en la historia. Así, pues, la objeción de Kojève se dirige ciertamente contra su tentativa, aunque no haya que aplicarla a toda dialéctica de la naturaleza.

En todo caso, cabe preguntarse si no constituye la tentativa de Engels una importante novedad con respecto a la obra de Marx. ¿No había reprochado éste a Feuerbach el que concibiese una naturaleza natural independiente del hombre? Para el hombre histórico-y efectivamente somos ese hombre, aunque seamos observadores científicos de la naturaleza-, la naturaleza no se da más que transformada, no se da más que en vías de ser reproducida por el hombre. La verdadera ciencia, que es a la vez natural y humana, es para Marx la de la industria. ¿No habrá sido Engels infiel a ciertas tesis esenciales de Marx a pesar de las aprobaciones de éste? En todo caso, prepara una acentuación unilateral del naturalismo y del matematismo marxistas.

satisfacción o su objeto, oponiéndose estos dos términos igual que hombre y naturaleza.

Así como desde el ángulo de la conciencia, el primer aspecto de la experiencia era la conciencia sensible, bajo el ángulo de la praxis real es la necesidad sensible, lo que es la primera manifestación, es el primer acto constitutivo. "La materialidad (o sensibilidad)... debe ser-dice Marx-la base de toda ciencia. La ciencia no es realmente ciencia si no parte de la materialidad en su doble forma de conciencia sensible y de necesidad sensible, a sea más que si parte de la naturaleza. Esta presencia de la necesidad en el hombre es la presencia en él de una fuerza sustancial, de una intencionalidad fundamental que le constituye, de -un dinamismo nativo que sostiene a su ser: "En cuanto ser natural y ser natural en vida [el hombre], está dotado de fuerzas naturales, de fuerzas biológicas; estas fuerzas existen en él en forma de disposiciones, de aptitudes, de propensiones." El dinamismo primaria que se enuncia en la necesidad es el polo subjetivo en la primera relación del hombre con la naturaleza.

Pero este dinamismo de la necesidad no es una libido pura, indiferenciada en su punto de aplicación; no es una fuerza vital que pueda emplearse en cualquier campo de actividad. De hecho, la necesidad está vuelta hacia la naturaleza como objeto suyo, está vuelta hacia los objetos de la naturaleza susceptibles de provocar su satisfacción. La necesidad está dotada de una verdadera intencionalidad orientada hacia la naturaleza. "En cuanto ser objetivo natural, físico y sensible, el hombre es un ser pasivo (leidend), dependiente y limitado, igual que lo son el animal y la planta; es decir, que los objetos de sus pensamientos existen fuera de él en cuanto objetos independientes de él, y que esos objetos son objetos de su necesidad, manifestación y confirmación de sus fuerzas sustanciales y objetos indispensables, esenciales. Decir que el hombre es un ser objetivo, corporal, dotado de fuerzas naturales, viva, real y sensible es como decir que tiene objetos reales y sensibles, en cuanto objetos de su ser, de la vida que manifiesta, y que no puede manifestar su vida más, que en objetos sensibles, reales." El dinamismo de la necesidad es equivalentemente, por lo tanto, pasividad con respecto a un objeto que puede colmarla y que, en cierto modo, comprobará la existencia que se manifestaba en el dinamismo intencional. El hombre no es simplemente separación de con la naturaleza y posición de sí en cuanto dinamismo de carácter infinito, puramente espiritual; es verdaderamente dinamismo y verdaderamente necesidad, pero es un dinamismo limitado, una necesidad orientada, una necesidad que halla su satisfacción en los objetos específicos, y no en sí mismo ni en el contenido ideal de su propia aspiración, de su propia propensión. "El hombre es una necesidad natural; por consiguiente, necesita una naturaleza exterior a ella, un objeto exterior a ella para satisfacerse y encontrar el descanso. El hombre es una necesidad material de mi cuerpo, la necesidad que tiene de un objeto situado fuera de él, indispensable para la reunión y la manifestación de su ser." En el primer acto constitutivo de la relación esencial de la experiencia, de la relación hombre-naturaleza, el hombre se desprende de un dinamismo o de una necesidad, pero no de una necesidad que encuentre su propia satisfacción en sí misma ni de una aspiración que fuese aspiración puramente espiritual satisfecha en la unidad del Yo (mediante la contemplación o el éxtasis); nuestra necesidad es una intencionalidad, tiene un objeto. Esta

presencia del objeto para satisfacerla es tan esencial a esta relación como la presencia de la propia necesidad. La necesidad y su objeto natural no son más que dos polos de una misma relación.

Esta relación entre la necesidad y la naturaleza, entre la necesidad y su satisfacción, es tan fundamental que la volveremos a encontrar en la base de la constitución de la primera relación interhumana y social: “Así, pues-dice Marx-, aparece de buenas a primeras una necesidad materialista de los hombres entre sí, relación condicionada por las necesidades y el modo de producción, y que es tan vieja como los propios hombres! relación que da lugar a formas que se renuevan sin cesar y, por consiguiente, a una “historia”, sin que sea necesario que un misterio cualquiera, político o religioso, venga además a relacionar de otro modo a los hombres entre sí.” Las necesidades ya no están solas, ciertamente, y al lado de ellas aparecen la “producción” y el trabajo. La producción humana es justamente el medio de satisfacer mediatamente las necesidades, pero esta mediación no ha aparecido aún en el punto a que hemos llegado. A pesar de todo, es interesante hacer notar que al lado de su forma mediata, que es el trabajo, la forma inmediata de la relación del hombre con la naturaleza, que es la necesidad, es constitutiva de las relaciones de los hombres entre sí. La necesidad está en la base de la sociedad y de la historia. De este modo aparece el lazo entre la consideración presente y el materialismo histórico. Entre la primera relación natural y la historia entera no hay ruptura de la continuidad.

Relación dialéctica no significa alienación. Según vayamos profundizando más, encontraremos en esta relación la mediación del trabajo, que asegura perpetuamente el paso de la necesidad a su satisfacción, y que engendra a la vez la creación de nuevas necesidades y la preparación de objetos nuevos para esas necesidades. Pero la relación dialéctica entraña ya la posibilidad de una escisión más grave que la polarización natural entre necesidad y objeto de la necesidad. Esta escisión no aparecerá de hecho sino bajo el efecto de una deformación de la actividad humana, que toma su punto de partida en el proceso del trabajo. Se tratará de una separación del hombre de su producto; separación radical, ya que es obra humana propiamente dicha, y no fenómeno natural. Por consiguiente, conviene preguntarse qué camino sigue la necesidad en la situación de alienación, situación que ella no provoca.

A propósito de esta, hay que insistir en la diferencia que separa a la dialéctica, expresión de las relaciones del hombre con la naturaleza y de las relaciones de génesis del hombre, en cuanto son el acto esencial y fundamental que constituye al ser humano, y la dialéctica en cuanto expresión de relaciones viciadas entre los hombres (alienación). La dialéctica fundamental es la condición de posibilidad de la alienación, pero la alienación es una determinación secundaria respecto a las escisiones primarias, pero no deformantes, que constituyen todo lo real. De todos modos, sea cual sea el carácter particular de cada una de estas dos dialécticas, hay también un choque de retroceso de la alienación propiamente dicha, que influye en la relación fundamental, o por lo menos en su expresión.

Supongamos que dicha alienación venga a atravesarse en el desarrollo dialéctico normal de la relación, entre necesidad y objeto de la necesidad. En esta situación, la necesidad, fuerza sustancial y acta fundamental del hombre, se ve frustrada y engañada. Este es el caso en un régimen capitalista. Se violenta la necesidad de dos maneras, por degradación y por abstracción. La psicología, en la forma irreal que reviste en la época del capitalismo y de la explotación del hambre, tiene a la necesidad por vil, por vulgar, por “común” (gemein). Las necesidades elementales del hombre están consideradas como una cosa baja, como algo animal: “La propiedad privada no sabe hacer de la necesidad elemental una necesidad humana... La necesidad, no sólo se la considera vil, sino que también ejerce como tal y se utiliza como tal: “Toda necesidad real a supuesta es una debilidad que hará que la víctima caiga en su trampa, la de la propiedad privada.” Esto da lugar a una explotación general de la naturaleza humana en su conjunto: utiliza uno las necesidades del hombre para esclavizarle. El capitalista no vacila en envilecer esas necesidades. Pero el proletario, por su parte, no las degrada menos. Sus necesidades son indudablemente todo lo que le queda cuando se le ha cortado el lazo directo que le unía con su trabajo y con su producto; pero separada de este modo de los actos esenciales del hombre, la satisfacción de las necesidades deja de ser humana, pasa a ser animal. Ya lo hemos visto: “Se llega al resultado de que el hambre (el trabajador) siente que ya no actúa libremente más que en sus funciones animales, comer, beber, engendrar y apenas en su alojamiento, en su vestida, etc. ; y en sus funciones humanas, ya no se siente más que animal. Lo animal pasa a ser lo humano, y lo humano pasa a ser lo animal. Comer, beber y procrear son, ciertamente, también funciones auténticamente humanas. Pero en la abstracción que las separa de toda la demás actividad humana, y hace de ellas unos fines últimos y exclusivos, son animales.” Las necesidades naturales del hombre y su satisfacción son algo humano cuando se ejercen libremente, dentro del marco de una vida que el hombre se ha merecido ampliamente. Por el contrario, cuando el trabajador está alienado, sus necesidades y su satisfacción ya no forman parte de su ser humano. Al haberse perdido éste, tienen un carácter puramente animal.

Paralelamente a la degradación de las necesidades, aparece su abstracción. En un principio, eran concretas, constitutivas de la relación naturaleza-hombre, y por lo tanto de la relación esencial de lo real. En la alienación, esta relación se pierde de vista: la necesidad es algo extraña y contingente; y sobre todo, la relación que tiene con un objeto natural ya no se percibe. Lleva una existencia abstracta. Particularmente en el capitalista, la necesidad se refina. El progreso de la técnica y el enriquecimiento por acumulación del capital acarrearán una multiplicación de las necesidades sin relación alguna con el ser humano concreto. El capitalista se ve arrastrado como a una carrera loca por su progreso indefinido; finalmente, ya no conoce más necesidad que la de dinero, forma empírica de la abstracción de todas las demás necesidades. Esta necesidad, que ya no está directamente orientada hacia un objeto, es esencialmente insaciable. La misma abstracción se reproduce por otra parte en el proletario. Resumiendo todos estos rasgos, Marx escribe: “Esta alienación se manifiesta, por una parte, en el refinamiento de las necesidades y de sus medios de satisfacción y por otra parte, engendra un estado de privación animal y la simplificación burda y abstracta de todas las necesidades... Incluso

la necesidad de aire libre deja de ser una necesidad para el obrero: el hombre vuelve a las cavernas". Por parte del obrero, la abstracción de la necesidad no es ya el refinamiento, sino el empalidecimiento de las necesidades más naturales, y su sustitución por una necesidad de intensidad redoblada, pero abstracta, ya que no encuentra satisfacción. Esta necesidad toma el nombre de miseria. Tanto en una parte como en la otra, la necesidad se ha vaciado de su contenido concreta, de su relación directa con el objeto, para pasar a ser un ente abstracto y vacío, en cuya persecución se agota el hambre. La necesidad se ha hecho un fantasma: fantasma del dinero, -que se busca con codicia; fantasma de la miseria-necesidad, que ya no conoce medio alguna de superarse y que no puede sino hacerse más y más agobiante.

Suprimir la alienación será igualmente restaurar la necesidad en su naturaleza propia y concreta, hallar de nuevo al lazo entre la necesidad y su objeto. Pero, a través de la alienación, el hambre se ha cultivado y el mundo ha sido transformado; además, a través de la miseria común de los proletarios, ha germinado una sociedad fraternal y comunitaria. Por lo tanto, no volveremos a encontrar a la necesidad con el mismo rostro que en la fase de la primera relación con la naturaleza. Indudablemente, es esta primera relación la que subsiste como fundamento real, e incluso es ella la que aún subyace a la sociedad socialista, haciendo abstracción de la mediación múltiple que en realidad se opera. Pero la primera relación hombre-naturaleza se presenta bajo un nuevo aspecto. La necesidad ha pasado a ser universal al mismo tiempo que su objeto ha pasado a ser universal. "Una revolución radical-observa Marx-no puede ser sino la revolución de necesidades radicales." Las necesidades "radicales" han aparecido en la miseria universal del proletario; cuando esta miseria se levanta y transforma el antiguo orden de cosas, la miseria universal pasa a ser una necesidad universal positiva, una necesidad radical. La nueva necesidad atañe a todo el ser. Al mismo tiempo, bajo su aspecto subjetivo, está diferenciada hasta el infinito."

Es un error creer que la solución socialista verdadera sea la supresión de las necesidades del hombre, como han llegado a pensarlo los comunistas vulgares que tendían a una nivelación de la sociedad entera hacia abajo, que intentaban hacer de todo hombre un pobre. Suprimir las necesidades del hombre sería suprimir paralelamente su cultura, lo mismo en cuanto cultura de sí misma que en cuanto mundo cultivada y humanizado por él. El socialismo marxista rechaza esta solución absurda. Exige, por el contrario, el desarrollo de nuevas necesidades. El comunismo puramente político, por otra parte, tampoco basta para llegar a captar la naturaleza humana de la necesidad; quiere satisfacer las necesidades, pero sin comprender su alcance universal. El comunismo socialista va mucho más allá. Para él, las necesidades nuevas son tan amplias que se resuelven en una necesidad única, orientada hacia la naturaleza toda, que ha pasado a ser su objeto, o, equivalentemente, necesidad orientada hacia el hombre, hacia todo hombre, que ha pasado a ser un ser de la naturaleza, tomando a la naturaleza en un nuevo sentido: "El hombre rico es al mismo tiempo el que necesita la totalidad de las manifestaciones de la vida humana, el hambre que siente su propia realización como una necesidad interior." El "otro hombre" ha pasado a ser para el hombre la necesidad esencial, y esta

necesidad, al mismo tiempo que su satisfacción, constituyen al hombre social de los tiempos nuevas.”

Al mismo tiempo que se han desarrollado de este modo las necesidades, el objeto de la necesidad, la naturaleza, también ha sido cultivada y se ha hecho adecuado al hombre: la dialéctica de la necesidad se corona de esta manera con una unidad verdadera entre la necesidad y su objeto. Esta unidad no es posible más que porque una y otra, la necesidad y la naturaleza, han pasado a ser universales. El dinamismo de la necesidad florece y halla su plena satisfacción en una naturaleza humanizada y en un hombre naturalizado, tan universal como la nueva necesidad.

La dialéctica de la objetivación.

La primera relación dialéctica de lo real es, por la tanta, ' la dialéctica de la necesidad y de su satisfacción. La necesidad es una relación con un objeto. Pero se ha insistido en el polo subjetivo, en la necesidad. La misma relación puede ser examinada en su aspecto objetiva, desde el punto de vista del objeto. La relación objeto-hombre es una forma inmediata de la relación hombre-naturaleza, en el mismo grado que la relación necesidad-satisfacción.

Cuando el hombre aparece en la naturaleza, ve en primer lugar a la naturaleza como un objeto. La naturaleza es entonces plenamente objeto, porque lo es inmediatamente. En este nivel de la experiencia no hay en el objeto ni un solo átomo de subjetividad. Esta relación con el objeto es constitutiva. No puede haber hombre ni experiencia fuera de esta escisión fundamental entre el objeto y el sujeto humano. Pero, inversamente, igual que la necesidad es una intencionalidad orientada hacia la naturaleza, el objeto es una especie de intencionalidad vuelta hacia el hombre, existe para el hombre; es decir, que la objetivación del hombre reside en la propia naturaleza de éste.

Cuando haya habido mediación en esta relación por el trabajo, el objeto habrá pasado efectivamente a ser mi objeto. Pero al mismo tiempo aparecerá la posibilidad de la alienación de este objeto mío. Al ser la relación del trabajo una actividad mediante la cual el hombre se hace objeto, se ha dado una objetivación del hombre, e inversamente, un encuentro entre el sujeto y el objeto. Si esta objetivación del hombre le es arrebatada, la objetivación pasa a ser alienación; deja de ser expresión del hombre, para ser pérdida de sí mismo. El hombre está entonces en relación “con el producto de su trabajo como si fuese un objeto ajeno a él.”

Afortunadamente, es posible suprimir esta alienación. En cuanto se suprime, el hombre vuelve a encontrar la relación de objetivación. Es la misma que en el punto de partida, ya que verdaderamente es constitutiva, pero en adelante se presenta enriquecida. Ocurre aquí lo mismo que en la relación hombre-naturaleza, idéntica a la cual es en cierto modo la relación-objeto. “El hombre dice Marx-es inmediatamente un ser de la naturaleza... Que el hombre es un ser corporal, dotado de fuerzas naturales, viva, real, sensible y objetivo, esto quiere decir que tiene objetos sensibles, reales, en cuanto objetos de su ser, de su manifestación vital, o sea que no puede exteriorizar su vida más que en

objetos reales, sensibles. Así, pues, decir que el hombre es un ser de la naturaleza o decir que tiene objetos frente a él, es lo mismo'. "Ser objetivo, natural, sensible, y tener un objeto, una naturaleza, un sentido, exteriores a sí mismo, o incluso ser objeto, naturaleza, sentido, para un tercero, son expresiones idénticas." El hombre no sólo es un ser de la naturaleza, no sólo tiene objetos, sino que además es un objeto para el otro hombre. Gracias a este tercer término, que desarrolla la objetivación, la relación sujeto-objeto pasa a la relación sujeto-sujeto, hombre-hombre, que no difiere de ella, del mismo modo que ya las necesidades habían aparecido como el elemento en el cual se constituye la sociedad. Si el hombre no fuera objeto y no tuviera objetos a los que perteneciese en cierto modo; en una palabra, si estuviese completamente aislada en cuanto espíritu, si fuese una mónada espiritual, no existiría la sociedad, ni tampoco existiría la naturaleza, ni siquiera existiría el hombre, ya que en la experiencia no se da el hombre fuera de la naturaleza.

Esta relación con el objeto o con objetos más, es esencial a la estructura de lo real: "Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí mismo, no es un ser de la naturaleza, no participa de la esencia de la naturaleza. No se puede ser un ser natural sin tener en cierta modo la naturaleza, fuera de sí, sin tener fuera de sí los objetos, y sin estar, por ende, implicado en el proceso de la objetivación de sí mismo. "Un ser que no tiene objeto fuera de sí, no es un ser que no es en sí un objeto para un tercer ser, no tiene existencia como objeto; es decir, que no tiene relaciones objetivas, que su ser no es una cosa objetiva." La mónada cerrada no es un ser objetivo: al ser solamente sujeto, no puede situarse al mismo tiempo en la naturaleza. Puesto que queda fuera de la relación dialéctica sujeto-objeto, está fuera de lo real: "Un ser no objetivo es un no-ser (un monstruo: Unwesen)."

La presencia de la objetividad en cuanto relación constitutiva entraña también un elemento de pasividad en el ser humano junto con el dinamismo, que hemos analizado sobre todo en la necesidad. Esta objetividad y esta pasividad son una de las expresiones de la relación entre el hombre y la naturaleza, y constituyen también el fundamento de la sociedad, que no aparece hasta que soy un objeto para otro ser.

Ser objeto para otro, es, efectivamente, la forma suprema de la relación de objetividad que describimos y que en un principio habíamos captado como relación del hombre con un objeto separado de él mismo. Ahora, ya se ha hecho objeto: de este modo, coincide en cuanto sujeto con su objeto. Al mismo tiempo, de ese modo ha pasado a ser objeto para otro, y el otro, mediante un proceso semejante, ha pasado a ser objeto para él: lo real humano-natural se ha hecho plenamente social. En este último término, el peligro de alienación que resultaba de la objetivación queda definitivamente superado. El hombre ya no se pierde en el objeto, cuando éste se ha hecho humano, al mismo tiempo como objeto producido por él mismo, o naturaleza reproducida por él, que como objeto del otro hombre, y, por lo tanto, doblemente humano: lo cual tiene lugar cuando el objeto ha pasado a ser objeto social. Esta es la transformación que se ha realizado desde el punto de vista objetivo. Desde el punto de vista subjetivo, el propio hombre se ha hecho ser social y, aunque siga teniendo objetos frente a él, ahora tiene frente a él a una sociedad que es su propia

objetivación. “La sociedad pasa a ser para él como una esencia en ese objeto. La sociedad es su objeto, al mismo tiempo que es él mismo, que es su esencia.”

Así, pues, a través del objeto social que es su objeto, pero que al mismo tiempo es como un sujeto objetivado, “el hombre mismo pasa a ser objeto”. Tal es el término de esta dialéctica, en cuyo punto de partida se encontraban separados el objeto y el sujeto. Ahora, sujeto y objeto están reunidos.

Sigue existiendo lo subjetivo y lo objetivo; pero el objeto se ha hecho subjetivo al pasar a ser mi objeto y al hacerse social, e inversamente, yo he pasado a ser objetivo al hacerme social y al expresarme en mi objeto. El sujeto y el objeto están reunidos porque han penetrado uno dentro del otro.

El trabajo: relación mediadora entre el hombre y la naturaleza.

Hasta ahora se ha hablado de las relaciones inmediatas entre el hombre y la naturaleza, ya fuese bajo el aspecto necesidad-satisfacción o bajo el aspecto objeto-hombre. Estas relaciones son fundamentales, se las encuentra en todas partes. Después de la supresión de la alienación, se vuelven a reproducir, aunque presentándose en una nueva forma, cuya inmediatez primera ha desaparecido. Los dos términos de la oposición dialéctica penetran uno en el otro, en el seno de un elemento universal. Hay que hacer ver cómo se opera efectivamente esa penetración, o sea cómo se opera la mediación que permite esta evolución, esta progresión en el carácter de la relación entre la necesidad y su objeto y el hombre. Esta mediación es la acción del hombre sobre la naturaleza, es el trabajo.

El trabajo es esencial y constituye incluso todo el contenido de lo real, ya que la relación inmediata que hasta ahora hemos analizado no se mantiene nunca en estado puro, ni tampoco se le vuelve a encontrar al término del proceso, si no ha habido una mediación entre sus dos polos opuestos. O bien, si se quiere, la naturaleza natural hacia la cual está vuelta la necesidad u objeto puramente objetivo, no existe nunca para el hombre histórico en el estado de separación absoluta que hemos tomado por punto de partida. “La naturaleza, tomada en abstracto, por sí misma, fijada en la separación de con el hombre, es una nada para el hombre. Igual que el ser en la Lógica hegeliana, aquí la naturaleza o el objeto pasan inmediatamente a ser una nada, quedan vacías de toda determinación, de todo contenido. Y se oponen al hombre en cuanto nada, o sea que se oponen a él absolutamente. Al cobrar conciencia de esta contradicción radical, surge el primer gesto humano, el primer trabajo, aunque no sea más que la simple recolección del fruto que podrá satisfacer la necesidad de comer. A partir de ahí, el gesto repetido se hará memoria. La memoria se encarnará en forma de herramientas; las herramientas se diferenciarán, llegarán a alcanzar objetos que en un principio estaban más alejados de la necesidad humana, los transformarán, los prepararán para el hombre: de este modo, el objeto estará cada vez más impregnado de subjetividad, será más apta para el hombre. Al mismo tiempo, la necesidad se diferenciará en función de las nuevas posibilidades del objeto y de la herramienta. Los dos movimientos se irán reforzando mutuamente hasta

producir todo el desarrollo de la cultura en su- aspecto subjetiva y en su aspecto objetivo.

El primer gesto mediador es ya trabajo de moda inmediato. El trabajo se perfeccionará más tarde hasta el infinito, engendrando la cultura. ¿Qué es el trabajo?

La mediación consiste aquí en una actividad que hace que la naturaleza o el objeto estén cada vez más cerca del hombre, que sean cada vez más humanos. El primer trabajo se diferencia aún poco del acto de consumo, que no es sino otra expresión del acto primero, y desde luego abstracto, de la relación entre el hambre y la naturaleza. La naturaleza, a sea el fruto, se opone directa e inmediatamente a la necesidad del hombre, y esta necesidad está inmediatamente vuelta hacia él: el hombre consume; es decir, aniquila, destruye. Pero no consume sin haber asido o recogida ni sin haber llevado a su boca. El primer trabajo aparece como una mediación en la relación consumidora: el hombre trae hacia sí, elabora a prepara el objeto natural, y le mejora la aptitud para el consumo humano que tenía en sí, pero todavía no de modo efectiva. De todas maneras, el hombre actúa así sobre la naturaleza exterior ejerciendo una fuerza natural que reside en él, haciendo ciertos gestos: "El trabajo es en primer lugar un acto que ocurre entre el hambre y la naturaleza. El hombre en sí desempeña para con la naturaleza el papel de una potencia natural. Las fuerzas de que su cuerpo está dotado, los brazos y las piernas, la cabeza y las manos, las pone en movimiento, con el fin de asimilarse materias, dándoles una forma útil para su vida. Al mismo tiempo que actúa mediante este movimiento sobre la naturaleza exterior y la modifica, modifica su propia naturaleza y desarrolla las facultades que dormitaban en ella."

El gesto del hombre no es hasta aquí más que la prolongación de las gestas de consuma, masticación y digestión. Estamos en el nivel de las actividades llamadas inteligentes que puede efectuar el animal para alcanzar su sustento y que todo animal sabe llevar a cabo para cazar su presa. Pero el hombre supera en seguida ese estadio para realizar un trabajo puramente humano, que llegará al objeto de modo verdaderamente inteligente. Le labrará siguiendo un plan concebida por él y le imprimirá algo de su idea: ésta es la verdadera mediación del trabajo. En el primer estadio, todo es instintivo, el hombre apenas ha nacido; en realidad, ni ha nacido siquiera. Efectivamente, en el instinto hay una relación inmediata y en cierto modo pre-establecida entre un objeto específico y el cuerpo que va a consumir. En el trabajo humano propiamente dicho, por el contrario, hay una relación mediata, ya que el hombre es consciente, prevé de antemano el resultado y está incluso en presencia de la elección posible entre diversas actividades, entre diversos gestos. Esta elección es en sí mucho más que la simple combinación de gestos, que aún puede ser del resorte del instinto. En resumen, que el animal, al trabajar-si puede decirse que trabaja-, no producirá más que a sí mismo, o sea algo inmediatamente conexo consigo mismo, el hombre, en cambio, producirá algo mucho menos ligado a sí mismo, algo que estará objetivado con respecto a él, aunque esté destinada a él: en lugar de relacionar simplemente a la casa consigo mismo, no la relacionará consigo mismo más que después de haberse relacionada él con la cosa,

después de haberse puesto un poco en la casa. O sea que el animal produce pura y simplemente su propia subsistencia; el hombre la produce también, pero en el modo de una reproducción de la naturaleza. El hombre produce algo que, al ser una verdadera exteriorización da él antes de relacionarse con él, es una especie de nueva naturaleza reproducida. “El animal no se produce más que a sí mismo, mientras que el hombre reproduce a la naturaleza entera. La que el animal produce, forma parte integrante de su cuerpo físico, mientras que el hombre se yergue libremente frente a su producto. El animal opera solamente a la escala de la especie a que pertenece y según las necesidades de ésta, mientras que el hombre sabe producir a la escala de cualquier especie y aplicando al objeto la medida que le es inmanente.”

Una vez que se sale del terreno del primer acto trabajador instintivo, que en el fondo no existe nunca en cuanto trabajo humano propiamente dicho, y que no es sino una especie de abstracción en el caso del hombre, llegamos a un trabajo distinto de la actividad animal que en sí no era más que una prolongación de la actividad de consumo: “Una araña hace operaciones que se parecen a las del tejedor, y la abeja confunde con la estructura de sus celdillas de cera a la habilidad de más de un arquitecto. Pero lo que distingue desde un principio al peor arquitecto de la abeja más experta, es que el arquitecto ha construido la celdilla en su cabeza antes de construirla en la colmena. El resultado al que llega el trabajador preexiste idealmente en la imaginación del trabajador. No es que realice solamente un cambio de formas en las materias naturales, al mismo tiempo realiza su propio fin, del cual tiene conciencia, y que determina con fuerza de ley su modo de acción y al cual tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es momentánea. La obra exige en toda su duración, además del esfuerzo de los órganos que actúan, una atención sostenida, la cual no puede resultar a su vez más que de una tensión constante de la voluntad.” Más allá del instinto, se da aquí la conciencia y la memoria; además, el hombre hace que algo de sí mismo pase al objeto, en lugar de contentarse con relacionar el objeto consigo misma, como la actividad instintiva. Al hacerse pasar a sí mismo al objeto, el hombre respeta igualmente más aún al objeto en cuanto objeto; no tiene miedo a la objetividad, a diferencia de la actividad instintiva que está orientada toda ella hacia el sujeto (o sea que toda ella es consumidora); por esto es por lo que Marx nos decía más arriba que el hombre, al trabajar, actúa sobre el objeto “según la ley inmanente” del objeto.

El trabajo se nos presenta, pues, como una actividad compleja y rica. Marx la analiza en tres elementos: la actividad personal del hombre o trabajo propiamente dicho (aspecto subjetivo), el objeto sobre el cual actúa el trabajo (aspecto, objetivo) y el medio por el cual actúa (aspecto instrumental, mediador):

El objeto del trabajo es la naturaleza entera, tal y como se le presenta al hombre. El primer trabajo, y el más esencial, consiste en separar un objeto de la naturaleza: “Así ocurre con el pescado, al que la pesca saca de su elemento vital, el agua; con la madera derribada en la selva primitiva; con el mineral extraído de su filón.” Hay, evidentemente, objetos de trabajo más elaborados, menos inmediatos. Pero la actividad que se ejerce sobre ellas sigue siendo

parecida. No consiste más que en rematar la separación de un objeto de con la naturaleza, en limarlo, en pulirlo, en hacer que se separe completamente de su condición de materia natural indiferenciada. El objeto ya elaborado, sometido a ese trabajo cualificado, es desde luego, una materia prima anteriormente sometida al trabajo primario y sencillo que ha consistido en separarla de la naturaleza universal y de su acondicionamiento. Hasta la materia prima más grosera lleva ya en sí algo humano. Como objeto separado de la naturaleza, constituye una determinada objetivación del hombre en la naturaleza.

Pero el hombre no se contenta mucho tiempo con recoger o con arrancar con sus manos. En cuanto que ya no puede satisfacerle la actividad segregadora primitiva, aparece el medio de trabajo, elemento mediador por excelencia: “El medio de trabajo es una cosa o un conjunto de cosas que el hombre interpone entre él y el objeto de su trabajo, como conductoras de su acción. Utiliza las propiedades mecánicas, físicas o químicas de ciertas cosas para hacerlas actuar como fuerzas sobre otras cosas, con arreglo a su fin.” Por otra parte, el medio de trabajo no es algo que surja de la libre iniciativa del hombre fuera de la naturaleza; también es un objeto de la naturaleza trabajado, a sea separado de ella. Sólo que esta cosa, que pasa a ser medio de trabajo, el hombre la separa aún más completamente de la naturaleza que las materias primas. Pasa a ser algo suyo a título particular. De este modo aparece como mediadora en la trayectoria del proceso del trabajo. “Dejando de lado el acto de posesionarse de sustancias ya dispuestas-par ejemplo, en la recogida de frutos, donde son los órganos del hombre las que le sirven de instrumento-, vemos que el trabajador se apodera inmediatamente, no ya del objeto, sino del medio de su trabajo. De este modo, convierte las cosas externas en órganos de su propia actividad, órganos que añade a los suyos con el fin de alargar, a despecho de la Biblia, su naturaleza natural.” En el perfeccionamiento de los medios de trabajo es donde aparece el perfeccionamiento del trabajo, porque ahí es donde se ve hasta qué punto el hombre ha hecho de la naturaleza algo suyo. “Lo que diferencia a una época económica de otra no es tanta lo que se fabrica como la manera de fabricar, los medios de trabajo con las que se fabrica. Los medios de trabajo son los gradímetros del desarrollo del trabajador y los exponentes de las relaciones sociales en las cuales trabaja. Ahora bien: los medios mecánicos, cuya conjunta puede denominarse sistema óseo y muscular de la producción, ofrecen caracteres mucho más distintivos de una época económica que los medios que no sirven más que para recibir y conservar los objetos o productos del trabajo, y cuyo conjunto forma el sistema vascular de la producción, como, por ejemplo, las vasos, cestas, ollas y jarras, etc. Hasta la fabricación química no empieza a desarrollar un papel importante.”

Con ayuda de los medios de trabajo, el hombre efectúa en los objetos el trabajo propiamente dicho: los modifica con arreglo a su fin, a su propia naturaleza. El objeto pasa a ser producto; es decir, menos objeto natural y más objeto humano: “El proceso se extingue en el producto, o sea en un valor de uso, una materia natural asimilada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma.” El acto humano ha cobrado objeto, se ha materializado, se ha objetivado, mientras que la materia ha pasado a ser algo humana, se ha cercado a la necesidad tendida hacia ella: “El trabajo, al combinarse con su objeto, se ha materializado, y la materia se ha trabajado. Lo que era

movimiento en el trabajador aparece ahora en el producto como una propiedad en reposo. El obrero ha tejido y el producto es tejido.”

El producto, ese objeto ya humanizado, puede pasar a su vez a ser media de producción, instrumento. De este modo se vislumbran las posibilidades de desarrollo indefinido del acto de trabajo, hasta llegar a crear objetos cada vez más humanos, hasta llegar a poner en el objeto cada vez más forma humana y, por lo tanto, más correspondencia con la necesidad. Finalmente, siempre se llega a un valor de uso, a un objeto de necesidad, pero de modo cada vez más indirecto, cada vez más mediato. En cada etapa de este proceso, el objeto es cada vez menos objeto frente a una necesidad, aun siendo cada vez más objetivación del ser del hombre; el objeto y el hombre se dirigen el uno al encuentro del otro por intermedio del trabajo. No por ello es menos verdad que, hasta el término, sigue existiendo aún en una relación del hombre con la naturaleza. El trabajo es la mediación en la relación del hombre con la naturaleza y le liga sin cesar a la naturaleza, al mismo tiempo que liga la naturaleza al hombre. De tal modo, que no se puede concebir un estado del hombre en el cual esta mediación en la naturaleza pudiera estar ausente a haber terminado definitivamente, “El proceso de trabajo, tal y como acabamos de analizarlo en sus momentos simples y abstractos-la actividad que tiene por fin la producción de valor de uso, la apropiación de objetos externos a las necesidades-es la condición general de los intercambios materiales entre el hombre y la naturaleza, una necesidad física de la vida humana independiente por esta misma de todas las formas sociales o, mejor dicha, igualmente común a todas.”

Con ser mediación en la relación con la naturaleza, el trabajo no se ha presentado todavía como algo social, como significativo para las relaciones de los hombres entre sí: “No necesitábamos considerar las relaciones de trabajador a trabajador. El hombre y su trabajo, por un lado; la naturaleza y sus materias, por otro; nos bastaban. Igual que no se adivina por el gusto del trigo quién la ha cultivado, tampoco se podría, según los datos del trabajo útil, hacer conjeturas sobre las condiciones sociales en las cuales se ha llevado a cabo. ¿Ha sido ejecutado bajo el látigo brutal del vigilante de esclavos o bajo la mirada inquieta del capitalista? ¿Se trata de Cincinnato arando su pedazo de tierra o de un salvaje tumbando caza a pedradas? Nada nos lo indica. Así, pues, el propio hecho del trabajo no nos dice nada acerca de las formas sociales, alienadas o no, en las cuales ha sido realizado.

Lo cual es suficiente para poder afirmar que, igual que no se deriva directamente de la objetivación primera aparecida en la relación esencial hombre-naturaleza, la alienación social histórica no se deriva directamente del hecho de que el hombre ejerza esta actividad mediadora que es el trabajo. El trabajo no entraña al trabajo alienado. Inversamente, no parece que la supresión del trabajo alienado tenga que acarrear la supresión de los caracteres esenciales de la condición de trabajador que ha adoptado el hombre.

Pero si bien el trabajo no es directamente responsable de la alienación social, en cambio, es uno de los fundamentos de la constitución de la sociedad. Al

papel que desempeña en la mediación entre el hombre y la naturaleza, se le añade su papel de mediación social.

Mi necesidad se satisface mediante el producto de tu trabajo, y tu necesidad se satisface mediante mi producto. Esta primera mediación social aparece en cuanto hay intercambio entre los hombres, o sea en cuanto aparece la vida económica. A partir de entonces, igualmente, vendrá dada la posibilidad de separación entre el hombre trabajador y el producto de su " trabajo, y el producto tomará un valor que en seguida se volverá como misterioso, como independiente del propio acto de trabajo. Al objetivarse el hombre en su producto, este producto podrá alienarse de él. Esta posibilidad se hará realidad en cuanto que la fuerza de trabajo se venda en un mercado intercambista en el que el hombre no tiene nada más que aportar, al haber sido despojado de sus medios de producción. Entonces aparece la explotación del trabajo y del trabajador. No sólo el producto pasa a ser ajeno al ser consumido por el capitalista que ha comprado su utilidad y se la ha reservado al comprar la fuerza de trabajo, sino que tanto el trabajo como su objeto alienado ya no se le presentan al hombre sino como un medio para satisfacer su subsistencia: se ha desnaturalizado en cuanto expresión de sí mismo, en cuanto acto auténtico, tanto del medio natural como del medio social. La naturaleza se vuelve ajena y hostil al hombre, puesto que se le ha vuelto ajena y hostil en cuanto naturaleza reproducida por él. La sociedad se le vuelve igualmente ajena, ya que la mediación que el trabajo debía operar entre las necesidades de los diversos individuos ha sido alterada. Tal es la condición del trabajo alienado que antes no habíamos hecho más que comprobar a la par que Marx."

Sin embargo> el trabajo no ha dejado de ejercer su dinamismo como mediador social, incluso en el seno de la alienación capitalista. Pasa a ser trabajo social y colectivo, gracias al perfeccionamiento del medio de trabajo y de la herramienta, que se ha hecho hasta tal punto algo humano, que ahora es la expresión de todos los hombres en su trabajo a la vez. La gran industria no está proporcionada con el individuo, sino que es únicamente el instrumento del trabajador colectivo; la exigencia de una relación social aparece, pues, en este estadio del desarrollo técnico. Al mismo tiempo, el trabajador particular adquiere aptitud, en el seno de este trabajo colectivo, para ejecutar trabajos múltiples, porque su actividad entera ya no está perdida, ya no está entregada por completo a ese trabajo parcelario que requería a todo su ser. La posibilidad del trabajador politécnico, del trabajador de aptitudes múltiples, ha aparecido. El trabajo se ha hecho colectivo, ya que reúne en un solo proceso de producción numerosos trabajos individuales. Pero también se ha hecho colectivo en el sentido de que cada hombre pueda realizar el trabajo de cada uno de los demás, y de que cada uno pueda realizar la totalidad de los actos productivos. La división social del trabajo, característica de la alienación, la mantiene el capitalista, e incluso la lleva a su paroxismo en la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, entre trabajo y asueto. Pero no por ello ha dejado el trabajo de adquirir efectivamente una cualidad social nueva, que ninguna institución capitalista podrá ocultar completamente.

Cuando esta división al nivel de las relaciones sociales ceda ante la presión de la unidad reconstituida en el seno de las fuerzas productivas, entonces

aparecerá la posibilidad de una mediación social completa por medio del trabajo. En primer lugar, para el trabajador cabrá ya la posibilidad de actividad politécnica, ya que los medios de producción se habrán humanizado al máximo. El individuo podrá realizar las actividades más diversas, pescar, cazar, trabajar en la fábrica, tener un instrumento de música, cultivarse, ocuparse de filosofía. Toda división del trabajo desaparecerá, la división entre el trabajo manual y el intelectual, entre el trabajo en la ciudad y en el campo, etc. El hombre podrá “desarrollar sus disposiciones en todos los sentidos”. El trabajo se volverá actividad omnilateral, universal, libre. Por su parte, el objeto, el producto del trabajo, se enriquecerá con el ejercicio de todas esas actividades ejercidas sobre él. Al mismo tiempo será más objeto que nunca, pero será objeto producido por el hombre, hombre-objeto, naturaleza reproducida en cuanto naturaleza humana. Entonces será cuando el hombre, aun poniéndose él más que nunca en el objeto, llegará a alcanzar al objeto en cuanto objeto; el objeto será trabajado por el hombre “según las leyes inmanentes” del objeto; el hombre, al volver a encontrarse a sí mismo, volverá a halar el movimiento que estaba predispuesto en el objeto mismo. “Por esto es por lo que dice Marx-el hombre sabe actuar igualmente según las leyes de la belleza.” La doctrina marxista del trabajo desemboca, por lo tanto, naturalmente en una estética, pero en una estética que no es idealista, que no es evasión. El hombre hace que emerja la belleza de las cosas, y la belleza surge de ellas más y más, a medida que son cada vez cosas del hombre, objetos trabajados por él e impregnados de él. Ese objeto, plenamente objeto y, por lo tanto, bello, es al mismo tiempo objeto social, igual que nuestro trabajador politécnico es el hombre social, el trabajador colectivo: en el objeto, el hombre vuelve a encontrar la huella del trabajo de toda la sociedad, y el objeto es apto para el consumo, no ya privado, sino social. Y al consumirlo, el hombre satisface su necesidad única del otro hombre, al que encuentra directamente en ese objeto humanizado.

El trabajo es así, pues, la mediación completa en la relación inmediata hombre-naturaleza, necesidad-satisfacción, objeto-hombre. El hombre se ha vuelto naturaleza y la naturaleza se ha vuelto hombre. La necesidad queda satisfecha, y la satisfacción es la aparición de una necesidad universal, la del otro hombre y de toda la naturaleza, cuerpo de la especie humana. El objeto se ha vuelto plenamente subjetivo, y el hombre, mediante el trabajo, se ha materializado plenamente en el objeto.

III-LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON EL OTRO HOMBRE: LA SOCIEDAD

En cada instante del desarrollo de la relación del hombre con la naturaleza, ya hemos percibido el lazo que la unía a la relación del hombre con el otro hombre. Por lo tanto, no cabe extrañarse de que la relación del hombre con el otro hombre, dialéctica igual que la anterior, sea tan constitutiva de lo real como aquélla.

La propia relación del hombre con la naturaleza es la que pide ya la del hombre con el otro hombre. En efecto, el hombre aparece como vocación universal y

genérica, como dice Marx, por razón de su relación dialéctica con la naturaleza, a partir de la cual y fuera de la cual es producido, al mismo tiempo que permanece en ella. y está vuelto hacia ella por su necesidad. Esta intencionalidad fundamental, esta relación íntima con el otro, es el signo de la universalidad a la cual tiende el ser primeramente subjetivo y particular que es el hombre.

En la naturaleza de la que depende puede encontrarse o volverse a encontrar a sí mismo, haciéndose objeto pura sí mismo. Pero el hombre no puede mantener esa relación consigo misma, que es idéntica a su relación con la naturaleza, más que a través de una relación con el otro hombre. La sociedad es mediadora en la relación del hombre con la naturaleza, del mismo modo que la naturaleza es mediadora en la relación del hombre con el hombre (ya sea consigo mismo, ya sea con el otro hombre). El hombre no se reconoce en la naturaleza, opuesta a él, en el objeto que se sitúa frente a él, más que cuando ese objeto es el otro hombre, otro sí mismo. La relación constitutiva que es la relación hombre-naturaleza aparece, por lo tanto, inmediatamente también como relación hombre-hombre, ya que el hombre es objeto para el hombre, así como la naturaleza, y en cuanto es un ser de la naturaleza.

Así, pues, ya a través de la naturaleza, el hombre busca mediante su necesidad la relación consigo mismo en cuanto universal, en cuanto totalidad, en cuanto ser genérico, dice Marx. Pero esta ambición no puede colmarse más que cuando esa naturaleza o ese objeto, que deben ser yo mismo, son el hombre. El primer objeto, que es hombre, es de hecho el otro hombre. Del mismo modo que ya en el origen se da la relación hombre-naturaleza, se da también inmediatamente la relación hombre-otro hombre, y esas dos relaciones constituyen juntas la relación dinámica del hombre consigo misma en cuanto ser genérico; es decir, universal. "La relación del hombre consigo mismo no es para el hombre objetiva, efectiva, más que mediante su relación con los demás hombres." La relación con el otro hombre viene tan imprescriptiblemente exigida en cuanto elemento de la única experiencia humana, como la relación con la naturaleza: la totalidad de la experiencia es la relación con la naturaleza en cuanto hombre, con el objeto en cuanto sujeto, y, correlativamente, la relación con el otro hombre en cuanto es un objeto para mí. Fuera de esto, la relación del hombre con la naturaleza es hostilidad. La mediación falta y permanece eternamente frente a la naturaleza incomprendida e inhumana: la naturaleza no tiene sentido, y yo no tengo verdaderamente existencia. Inversamente, fuera del lazo entre las dos relaciones estudiadas, la relación del hombre con el hombre es imposible, ya que el hombre no es para mí nada si no es objeto, si no es un ser de la naturaleza.

La forma más fundamental de la relación social es la familia, en cuanto relación del hombre con la mujer. La primera relación del hombre con el hombre es, por lo tanto, la del hombre con la mujer. La familia tiene algo muy particular, y es que ya es sociedad, y, sin embargo, no lo es más que a través de una naturalidad que aún no se ha suprimido. El hombre se relaciona con la mujer igual que con la naturaleza. Indiscutiblemente, es ya una relación social, pero es todavía una relación inmediata con la naturaleza. El hombre y la mujer son dos seres de la naturaleza que están entre sí en una relación de necesidad

recíproca lo mismo que el hombre y la naturaleza; la mujer es naturaleza para el hombre, y las dos esposas son objeto el uno para el otro. Este carácter objetivo es, desde luego, causa de una degradación de la relación familiar que podrá aparecer en el capitalismo, en el cual el objeto pasa a ser propiedad privada: la mujer también será tratada según las categorías del haber como propiedad privada. Pero aunque siga siendo relación del hombre con la naturaleza, la relación del hombre con la mujer es ya en forma inmediata y natural, la primera relación con el otro hombre. En esta relación, el hombre se aparece a sí mismo por primera vez como ser genérico, como especie humana. En la relación entre el hombre y la mujer se concentra en cierto modo toda la humanidad en su desarrollo. La "relación del hombre consigo mismo halla siempre su expresión inequívoca, directa, manifiesta, en la relación del hombre con la mujer y en la manera en que se concibe la relación genérica inmediata y natural." El carácter radical de la relación hombre mujer es lo que le permite a Marx hallar en la situación de la familia un criterio del valor de toda sociedad: si se quiere juzgar a una sociedad, obsérvese cómo se comporta el hombre en esta relación social primera. Según sea éste, noble o degradado, de ahí se podrá inferir el estado del resto de la sociedad.

La familia forma, por lo tanto, el puente entre la naturaleza y las sociedades más artificiales. Todavía es naturaleza y ya es sociedad. "La relación inmediata, natural y necesaria (y que, por lo tanto, reside en el primer acto fundamental de su existencia) del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer; en esta relación genérica natural es donde la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, e inversamente su relación con el hombre es su relación con la naturaleza, su determinación natural." Por lo tanto, es en la familia, en forma aún natural, donde se vislumbra toda sociedad, incluso la que ya no sea tan visible ni tan sensiblemente una sociedad natural.

Con la objetivación del hombre en la relación hombre-objeto u hombre-naturaleza, con el trabajo y el intercambio de los productos que mediatizan a esas relaciones, aparece la sociedad más compleja, no natural; primero, la sociedad económica, y luego, todas las demás formas sociales y políticas, que se derivan de ella. Mientras que, en la familia, el hombre -existe directamente para el hombre, como la naturaleza existe para el hombre, en adelante ya hay que recurrir a mediaciones más elaboradas, y la sociedad se separa de con la naturaleza: el hombre existe para el hombre a través del producto del trabajo, o sea a través de su objetivación en una segunda naturaleza. Mediante esta objetivación, que es naturaleza que se ha hecho humana, y no ya naturaleza inmediatamente humana, el hombre reconoce al otro hombre de modo aún más desinteresado que en la familia. Indudablemente, la naturalidad sigue existiendo, pero es cada vez más cultivada, y hay sociedades en las cuales el reconocimiento social no se efectúa ni siquiera a través del producto material, sino a través de la "función" que se deriva del acto productor inicial.

Como todas las demás relaciones constitutivas del ser, la relación social puede hallarse alienada. El hombre está en este caso separado violentamente del hombre, igual que está brutalmente separado de la naturaleza. En la familia particularmente la mujer pasa a ser un ser venal, que ya no es objeto natural

del hombre, sino objeto-mercancía alienado. En cambio, en la sociedad restaurada, cuando la alienación ha sido exprimida, el otro hombre pasa a ser en cuanto tal objeto directo de la necesidad del hombre. El hombre es efectivamente social, y con esto es hombre total, universal y genérico. Ciertamente es que subsiste una relación dialéctica entre el hombre y el hombre, pero la unión triunfa sobre la división, porque -cada uno ha pasado a ser el ser humano genérico.

Basada en el fundamento de las relaciones hombre-naturaleza y hombre-hombre, aparece para Marx toda la estructura de lo real. Toda la cultura humana, que es la esencia de la realidad, pero sin hacer abstracción de la naturaleza, que es el medio de la cultura, constituye, en efecto, lo real efectivo. Esta realidad es enteramente inteligible partiendo de las relaciones elementales que acaban de describirse, porque estas relaciones son dialécticas, porque la relación recíproca entre los dos términos se eleva progresivamente a síntesis que cada vez abarcan más, que cada vez son más elaboradas, y que son lo real concreto que vivimos.

La primera operación productora, mediante la cual se operaba la mediación en la relación entre el hombre y la naturaleza, culmina en la producción del hombre mismo mediante la reproducción íntegra de la naturaleza. Esta producción mediadora del hombre por sí mismo no es nada más que la historia: su contenido es el hombre produciéndose a sí mismo en cuanto hombre; es decir, en cuanto ser social.

Así, pues, las relaciones constitutivas esenciales de la necesidad, de la objetivación, del trabajo, subtienden a la historia, verdadera síntesis de lo real, a la cual la dialéctica obliga ahora a prestar una atención particular. Hay que percibir el resultado concreto de la dialéctica que estructura a lo real, en su relación con esta actividad estructurante.

CAPITULO IV

LA HISTORIA Y EL MATERIALISMO HISTORICO

TESIS MARXISTAS:

1. La relación intencional y dialéctica del hombre con la naturaleza entraña un hacerse-hombre del objeto, que es el proceso de humanización histórica de la naturaleza. Correlativamente, la relación del hombre con el hombre debe pasar por el objeto: por lo tanto, no se da una relación fija e inmutable, sino solamente histórica; en efecto, la relación natural, objetiva, del hombre con el hombre es la exigencia de una historia concreta. La relación con la naturaleza es histórica porque no viene dada de una vez para siempre y porque se basa en el hombre; la relación con el hombre es histórica también, porque no se basa en el hombre ideal, sino en un ser natural objetivo.

2. El materialismo histórico es negativamente la repulsa de toda filosofía idealista de la historia, que ve a la historia dominada por el desarrollo de ideas, o por el desarrollo de la conciencia de sí, u orientada hacia un ser divino, trascendente. El materialismo histórico rechaza igualmente un determinismo unilateral que no conociese dialéctica alguna.

3. Positivamente, el materialismo histórico afirma que el primer hecho histórico es la producción por el hombre de su vida. El hecho derivado es la conciencia. Las superestructuras y las infraestructuras están en relación de interacción, pero esta interacción se ejerce dependiendo del propio movimiento de la infraestructura, que domina a toda la historia.

La experiencia -social, las relaciones del hombre con el hombre, florecen en forma de historia; el desarrollo de las sociedades partiendo de la familia y la sucesión de las sociedades son el contenido de ésta.

Aparentemente, nos salimos aquí del campo de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, fijadas de una vez para siempre, para llegar a un campo en el que se juega el destino del hombre en sus relaciones con el otro hombre y con la humanidad entera en cuanto especie. Sin embargo, no es eso lo que ocurre: la totalización de la humanidad en cuanto especie, el ser genérico del hombre, no difieren de la existencia del hombre en cuanto naturaleza o en cuanto ser plenamente objetivado. La historia es solamente el desarrollo de la primera relación constitutiva en todas sus dimensiones.

Esta postura de Marx contradice otras tantas concepciones corrientes. Las ciencias de la naturaleza y la historia han demostrado siempre una mutua incompreensión total, como si sus objetos fuesen irreducibles. Es precisamente esa irreductibilidad la que el marxismo intenta poner en tela de juicio. De hecho, la relación con la naturaleza tiene también un devenir que no es

puramente lógico, y este devenir no es sino la historia misma, ya que ni la naturaleza se humaniza, ni el sujeto se objetiva sino a la largo de un desarrollo que pasa por la mediación del trabajo histórico de la sociedad. La relación con la naturaleza es dialéctica, como ya hemos visto: se da a la vez una separación de con la naturaleza y una intencionalidad vuelta hacia ella en cuanto ser universal del hombre. Esta relación entraña, por lo tanto, un hacerse-hombre, que es el proceso de humanización histórico de la naturaleza. Inversamente, la relación hombre-hombre tiene que pasar por el objeto: por lo tanto, no hay historia puramente ideal fuera de una relación natural, que permanece implicada en lo histórico mismo.

Esta síntesis de la relación con la naturaleza y la relación con el hombre se concreta en el devenir de su mediación, que es el trabajo. Este devenir es la evolución de las fuerzas productivas del hombre o de los medios de producción. Es la historia de la "industria". "La industria-dice Marx-, incluso dentro de la alienación que ha provocada, es la verdadera relación histórica de la naturaleza, y, por lo tanto, de la naturaleza con el hombre." La historia, por lo tanto, no tiene un fundamento diferente de todo el resto de lo real. Si lo real es la actividad de satisfacción de la necesidad elemental por medio del trabajo, todo lo demás se infiere de esta relación elemental, constitutiva de la historia. "Si se la comprende (a la industria) como la revolución de las fuerzas esenciales del hombre, se puede ver en ella la esencia natural del hombre y la esencia humana de la naturaleza." La industria, en cuanto esfera de la producción por el hombre, es, por lo tanto, el fundamento de la historia, porque en ella el hombre se realiza en cuanto naturaleza y en cuanto objeto, y porque igualmente en ella la naturaleza aparece como algo humano.

Esta tesis es la del materialismo histórico. Ciertamente es que ya estábamos en vías de descubrirla, desde la lectura de las primeras páginas de Marx, y según hemos ido siguiendo a nuestro autor en su denuncia de las diversas alienaciones religiosa, moral, filosófica, política y social, para llegar al enunciado de la alienación radical, causa de todas las demás, la alienación económica. Los hechos económicos, los sistemas de medios de producción, "las fuerzas productivas", son los hechos históricos básicos, del mismo modo que la relación del hombre con la naturaleza, mediatizada por el trabajo del hombre sobre la naturaleza, es el hecho básico a secas.

Igual que en la relación inmediata con la naturaleza y con el otro hombre se necesita una mediación, también se necesita un desarrollo, una historia: es el progreso de una mediación primeramente oscura, pero cuyo sentido se descubre cuando la mediación llega por fin a realizar completamente su obra. Si no hubiese desarrollo, la relación constitutiva primitiva seguiría siendo inmediata, por la cual sería equivalente a la nada, ya que la naturaleza inmediatamente puesta al hombre no tiene determinación alguna, es más bien un vacío de ser. La relación inmediata entraña, pues, una mediación. A su vez, la mediación no puede ser o instantánea o eterna, no puede tener lugar en todo tiempo a fuera del tiempo, ya que, según esta hipótesis, no habría ni siquiera oposición, aunque fuese en un punto de partida lógico. Sólo habría un ser eterno, pero indiferenciado, no dialéctico, lo cual contradice a nuestra experiencia del carácter dialéctico de lo real. Por lo tanto, si hay historia, es

justamente porque se da la relación constitutiva inmediata que hemos descrito en forma de necesidad, o en forma de objeto, a en forma del otra hambre. E, inversamente, se da esta relación primitiva en cuanto inmediata, porque hay historia; es decir, mediación en cuanto desarrollo.

I-MATERIALISMO HISTÓRICO Y MATERIALISMO DIALÉCTICO

Desde este punto de vista, conviene en primer lugar dar una idea exacta de la relación entre la dialéctica ya expuesta y el materialismo histórico. Así será posible exponer después los principales aspectos del propio materialismo histórico, su repulsa de todo idealismo en la historia, su concepción del hecho histórico primitivo, su descripción del progreso dialéctico de la historia.

El materialismo histórico es la afirmación del lazo directa entre la historia y el fenómeno primario de carácter natural-humano que es la producción por el hambre de su naturaleza: este fenómeno es el hecho histórico fundamental. En estos, términos es como se puede aclarar la relación que existe entre materialismo dialéctico o concepción dialéctica de lo real y materialismo histórico. El materialismo histórico no es menos dialéctico que cualquier otra aplicación del materialismo, de Marx; es un caso particular o un punto de vista determinado, para descansar en la forma “inmediata” de la estructura fundamental de lo real. En otro sentido, el materialismo histórico está adecuado a todo el contenido del materialismo dialéctico, si se quiere llegar, no ya a la forma inmediata, necesariamente abstracta, sino a la expresión (a través de una mediación) de esta relación constitutiva inmediata. Bajo este aspecto, el materialismo histórico es coextensivo al materialismo dialéctico. Ciertamente es que la expresión comprende una cierta insistencia en el término “materialismo”, y el término “dialéctico” no está presente: es que se trata de oponer explícitamente una concepción de la historia, basada en el hecho fundamental que ya sabemos, a una concepción idealista que haría que la historia fuese un desarrollo autónomo del espíritu o de la conciencia, independientemente de la naturaleza y de la relación del hombre con el hombre.

Indudablemente, se pueden levantar determinadas objeciones a esta afirmación de la unidad fundamental del materialismo histórico y el materialismo dialéctico. Descansan en la percepción de una evolución en el pensamiento de Marx: el materialismo histórico vendrá primero, y el materialismo dialéctico sería de aparición posterior. Lo cual obliga a volver a abrir el sumario de la oposición tan frecuente entre el joven Marx y el Marx de la madurez, refutada ya aquí en otros aspectos. Las objeciones actuales se distribuyen en dos corrientes de significada diferente.

Para Lefebvre, la aparición de la dialéctica sería tardía en Marx, y al principio no se trataría más que de un materialismo histórico de carácter empírico. Esto es lo que hace observar refiriéndose a las obras anteriores a 1848, y particularmente a la Miseria de la Filosofía. “La dialéctica hegeliana parece condenada sin remisión. Los primeros textos económicos de Marx (y especialmente la Miseria de la Filosofía) tienen un valor empírico. La teoría de las contradicciones sociales implicada en el Manifiesto de 1848 está inspirada

en el humanismo y en la alienación en el sentido materialista del término, más que en la lógica hegeliana. La división de la sociedad en clases-la desigualdad social-no puede ser abolida más que por aquellos cuya “privación” material y espiritual es tan profunda que ya no tienen nada que perder. O sea que en esta época el materialismo dialéctico todavía no existe. Uno de sus elementos esenciales, la dialéctica, está expresamente rechazado. Sólo se ha formulado el materialismo histórico, cuyo elemento económico, del que se ha echado mano como solución para el problema humano, transforma y rebasa la filosofía. En su esfuerzo para captar el contenido histórico social, económico, humana y práctica, Marx y Engels han eliminado el método formal. El movimiento de este contenido implica cierta dialéctica: oposición de clases, de la propiedad y la privación, y rebasamiento de esta oposición. Pero esta dialéctica no está ligada con una estructura del devenir que se pueda expresar conceptualmente. Se concibe como dada prácticamente y como comprobada empíricamente... Hay que esperar hasta el año 1858 para descubrir la primera mención no peyorativa de la dialéctica hegeliana.” Es cierto que la adopción explícita de la dialéctica por Marx data del año 1858. Pero hay que precisar que de lo que se trata es de la dialéctica en forma de la Lógica hegeliana, por la que Marx había tenido bastante poca estima en los Manuscritos económico-filosóficos. El movimiento dialéctico de la Fenomenología, en cambio, una vez desembarazado del idealismo hegeliano, ya antes de esa época le parecía a Marx que ofrecía un principio de inteligibilidad adecuado a la realidad histórica, y particularmente a la realidad de la alienación económica.

La adhesión posterior de Marx a la dialéctica lógica plantea problemas delicados que ya hemos abordado al hacer ver la convergencia en el Capital de dos fórmulas bastante diferentes de la dialéctica, la fórmula lógica y la fórmula fenomenológica. Esta adhesión significa por lo menos que en el momento en que Marx vuelve a leer la Lógica descubre una afinidad entre su método-el que venía practicando desde hacía tiempo-y el de Hegel. Tenía buenas razones para haber ignorado hasta entonces esa afinidad: el idealismo de Hegel le había indignado demasiado en su juventud. Pero lo que descubriría de nueva en 1858 no había dejado de existir; no hacía más que cobrar conciencia del hecho de que el pensamiento dialéctico hegeliano había ejercido cierta influencia esencial en su propio pensamiento. Toda esto, por otra parte, no se refiere más que a la Lógica. Marx, en cambio, no había dudado nunca de que dependiese de la Fenomenología, y precisamente en la referente a la dialéctica, que en los Manuscritos de 1844 separaba cuidadosamente del contenido idealista, rechazando este contenido, pero conservando la dialéctica.

Además, ¿hace falta recurrir a estos testimonios explícitos y a interpretar su significación? Cuando se intenta seguir el pensamiento de Marx acerca de las relaciones del hombre con la naturaleza o sobre la constitución de la sociedad, se comprueba que se trata de un pensamiento dialéctico. Y no se titulará indebidamente “dialéctica de lo real” una exposición del pensamiento marxista sobre esos problemas esenciales basándola principalmente en textos anteriores a 1848 siendo así que la formulación más explícita del materialismo histórico no aparece sino en el Prefacio a la Crítica de la economía política en 1859. Lefebvre escribe que “la teoría de las contradicciones sociales implicada en el Manifiesto de 1848 está inspirada en el humanismo y en la alienación en

el sentido materialista del término, más que en la lógica hegeliana". Si no hubiese más dialéctica que la lógica, esta afirmación sería casi exacta; pero no lo es si se considera la obra hegeliana en su conjunto, y difícilmente se ve qué podría significar la "alienación en el sentido marxista del término", sino justamente una realidad dialéctica cuya fórmula, además, la idea de alienación, es francamente de origen hegeliano.

Pero, aunque no se pueda decir que la dialéctica es posterior en la obra de Marx a un materialismo histórico de carácter "humanista" o "empírico", el objetar puede aún volver a la carga: aunque sea dialéctico-dirá-, el materialismo histórico difiere radicalmente del materialismo dialéctico, cuya aparición se sitúa bastante tarde en la vida de Marx y cuyo desarrollo propiamente dicho es obra mayormente de sus sucesores. El punto crucial de donde está sacada esta nueva distinción entre un joven Marx y un Marx maduro o senil es el tratamiento de la naturaleza en el sistema. En la primera etapa-materialismo histórico-, la naturaleza no viene considerada independientemente del hombre. ¿No reprochaba Marx precisamente a Feuerbach el considerarla así? El sistema se reduce entonces a una dialéctica que parte de la naturalidad (que ya es humana en ciertos aspectos) para llegar a la sociedad socialista por mediación del hombre (mediación del trabajo y de la cultura). En una segunda etapa-materialismo dialéctico-el problema de la naturaleza anterior al hombre se vuelve a plantear, y mediante una transformación anterior radical del sistema se llega a concebir a la naturaleza entera como movida por un dinamismo dialéctica autónomo, en el interior del cual se asienta la historia humana, pero que rebasa u la historia humana en todas las direcciones e impone la idea de un eterno retorno, contradiciendo las primeras aspiraciones marxistas a una salvación definitiva del hombre en el seno de la sociedad.

El vocablo "materialismo dialéctico" no es de Marx. Tal podría ser la primera respuesta a esta objeción. Pero tendría poco alcance, ya que si el nombre no es suya, la cosa sí que la es. El problema consiste en saber cuándo aparece en su obra la concepción dialéctica de lo real que se puede bautizar ex post "materialismo dialéctico".

La distinción propuesta entre materialismo histórico y materialismo dialéctica es halagüeña, y hay que confesar que responde un poco al destino del marxismo, semejante en esto al de la filosofía hegeliana en el paso de la dialéctica fenomenológica a la de la lógica. La dialéctica de la naturaleza sustituye al movimiento histórico de la sociedad, igual que la Lógica (sistema pensado) viene a sustituir al movimiento fenomenológico concreto de la conciencia. Pero, sea lo que fuere de la interpretación de la obra de Hegel, en lo referente a la de Marx, hay que reconocer que el problema se plantea en términos diferentes. Cierta es que Marx no aceptará la idea de una dialéctica de la naturaleza sino al final de su vida, y que ni siquiera la elaborará él mismo. Pero la idea esencial de esta dialéctica de la naturaleza, ¿no es acaso el resultado necesario del naturalismo social al que ya conduce el marxismo de la primera época? Una vez afirmada la identidad entre el humanismo (o el socialismo) y el naturalismo, mal se ve, qué podría impedir el pensar que la naturaleza se produce a sí misma y que produce todas las cosas, puesto que la naturaleza es ya el punto

de partida y el punto de llegada, suponiendo que ese punto de partida y ese punto de llegada puedan darse aisladas. La relación hombre-naturaleza está en la naturaleza, y de la naturaleza es de donde surge el hombre. En cuanto a la recapitulación de la humanidad, constituye el retorno a la identidad entre la naturaleza (aunque ésta sea naturaleza humanizada) y el hombre. Aunque el hambre sea el signo explícito de la dialéctica en la naturaleza, no por ello deja de haber en cierto sentido una dialéctica de la naturaleza. Ya existe, en otros términos, un materialismo dialéctico armado de pies a cabeza. Además, ¿no enuncia ya Marx antes de 1848 su postulado de la identificación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre? “Un día, las ciencias naturales englobarán a la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará a las ciencias naturales: ya no habrá más que una sala ciencia.” Y también: “Las ciencias de la naturaleza perderán su orientación abstracta y material, o mejor dicho idealista, y pasarán a ser fundamento de la ciencia humana.

Por lo menos, aquí se trata aún de una integración recíproca de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, y no de una primacía de las primeras sobre las segundas.

Esta primacía viene afirmada en el marxismo posterior con el nombre de materialismo dialéctico, tanto en Engels como en sus sucesores, que han llamado en su auxilio a todo el materialismo mecanista anterior. Pero ¿está ya claramente, expuesta esta primacía en parte alguna de la obra de Marx, si se exceptúa una referencia a Darwin y una tardía aprobación del intento de Engels de escribir una Dialéctica de la naturaleza? Su afirmación es característica del destino posterior del marxismo, determinado desde luego por el naturalismo afirmado en sus orígenes. Pero el materialismo dialéctico propiamente dicho, o sea una doctrina de la estructuración dialéctica de toda lo real, incluidos el hombre y la naturaleza, es sin duda alguna una parte esencial del marxismo a partir de 1845, como la han demostrado los capítulos precedentes. El materialismo histórico, del cual queda por hablar en esta exposición del materialismo dialéctico, se presenta, por lo tanto, como un caso particular, o más bien como un remate del materialismo dialéctico, ya que trata de la historia presentada como síntesis concreta de todas las relaciones dialécticas elementales. Inversamente, las categorías esenciales del materialismo histórico, la idea de alienación, la de sociedad socialista e incluso la del fin de la historia, siguen estando indudablemente presentes en la última gran obra de Marx, el Capital. Por lo tanto, no parece que sea legítimo el distinguir entre materialismo histórico y materialismo dialéctico como si fuesen dos etapas sucesivas del pensamiento de Marx, y cuya cesura se situaría hacia 1859. Lo único que cabe es poner aparte el destino posterior del materialismo dialéctico, cuyo naturalismo se ha mostrado finalmente contradictorio con el carácter dialéctico. Porque cuando se ha podido hablar de dialéctica de la naturaleza, se ha desarrollado además un sistema dialéctico propiamente dicho, tan poco dialéctico como el del siglo XVIII. La evolución no se ha hecho desde luego en un día, y el libro de Engels no ha bastado para ella. Además, inversamente y en otros aspectos, el materialismo dialéctico auténtico de Marx ha entrañado a veces nueva insistencia en la dialéctica a expensas del materialismo o del naturalismo. De todos modos, los dos polos del pensamiento marxista se han

ida separando cada vez más sin poder volverse a juntar. Solamente en la obra de Marx ha podido salvarse su unidad, un tanto provisional.

Esto no significa que el, materialismo histórico tenga el mismo alcance que el materialismo dialéctico. Pero Marx, tanto antes como después de 1848, colocaba estos dos elementos de su sistema en un mismo plano y no se daba cuenta del hiato que podía abrirse entre ellos llevando a poner en duda por este motivo la unidad de su construcción.

El materialismo histórico no se da en Marx sin una concepción dialéctica de todo lo real que le sirva de trasfondo. Inversamente, no hay materialismo dialéctico marxista sin un materialismo histórico. Y si al final de la vida de Marx o, en todo caso, después de su muerte, se ha proclamado una nueva versión del materialismo dialéctica, versión que atribuye a la naturaleza una primacía que hasta entonces no tenía tan netamente, esta transformación repercute tanto en el materialismo histórico como en el materialismo dialéctico concebida como sistema dialéctica de todo lo real. Mejor dicho, del mismo plumazo se barrará lo histórico y lo dialéctico. Entonces será cuando, por paradoja, quizá convenga mejor para la definición del marxismo la expresión materialismo histórico sin añadirle el adjetivo dialéctico, siendo así que conviene mucho menos para la época anterior de 1859 si se la separa del materialismo dialéctico¹.

¹ La evolución que conduce al marxismo a un materialismo que ya no conoce una verdadera dialéctica y que asimila la historia a la naturaleza se completará con Materialismo dialéctico y materialismo histórico, de Stalin. En dicha obra, la dialéctica viene presentada como un método, independiente de todo contenido y válida a priori para todo contenido. Ha pasado a ser un conjunto de principios abstractos, que se refieren tanto al pensamiento (al conocimiento) como a la acción, y que posiblemente se refieran más a la acción que al pensamiento. Son principios de análisis y de acción políticos.

El primero es el de la interdependencia de los objetos del mundo. Se opone a la metafísica que, según Stalin, mira a la naturaleza como si fuese una "acumulación accidental de objetos, de fenómenos aislados e independientes unos de otros (op. cit.), Editions Sociales, p. 10). El segundo principio es el del movimiento y el cambio perpetuos: "Para el método dialéctico, lo que ante todo importa, no es aquello que, en un momento dado, parece estable, pero empieza ya a decaer; lo que importa ante todo, es aquello que nace y se desarrolla, aunque la cosa parezca, en un momento dado, inestable; porque, para el método dialéctico, no hay nada invencible más que lo que nace y se desarrolla" (op. cit., p. 11). Recordemos que la búsqueda del "sentido" del Logos del ser y el descubrimiento de la manifestación de ese "sentido" a través de todo el devenir, han constituido siempre el objeto de los filósofos dialécticos. Esto es lo que hemos venido viendo en Engels y en Marx. Y he aquí que Stalin sustituye el descubrimiento, de un "sentido" cuya manifestación progresiva no podría ser más que dialéctica y no podría efectuarse más que tras una verdadera negación, por la evidenciación de una orientación, de una dirección unilineal. "No hay nada invencible más que lo que nace y se desarrolla." ¿No se vuelve de este modo al positivismo optimista de la filosofía de Comte, a las ideas sobre el progreso de los siglos XVIII y XIX? Si la dialéctica se aplica al devenir, como hemos podido notar en Marx, inversamente todo devenir no es dialéctico; y lo paradójico en Stalin es que nos presente en una analogía biológica y naturalista discutible la imagen de un movimiento y de un cambio muy poco dialécticos, que, sin embargo, serían, según él, el principio del materialismo dialéctico.

El tercer principio de la "dialéctica", según Stalin, es el del paso de la cantidad a la calidad. Este principio completa al anterior y ofrece una explicación del "movimiento y del cambio", que son el fundamento del mundo objetivo. El paso de la cantidad a la calidad es una reminiscencia de la Lógica hegeliana, suele decirse. Puede que sí, por lo menos, que no se olvide que si en Hegel hay paso de algo a algo, es de la calidad a la cantidad, y no viceversa. La idea del salto cualitativo no es de todos modos ajena completamente a los filósofos dialécticos. Pero, aquí, Stalin no hace sino llevar más adelante la generalización de la dialéctica y su naturalización según la, forma que lo dio Engels. Para que tuviera verdadero carácter dialéctico, el paso de la cantidad a calidad tendría que constituir una "negación" en cuanto operación de negar a la naturaleza, efectuada por un ser que al mismo tiempo fuese natural y dominase a la naturaleza, lo cual supone la acción, la mediación humana, el cobrar conciencia, el trabajo y la sociedad. Pero aquí no hay nada -de eso. Stalin no pretende sino describir un proceso cíclico y necesario de la naturaleza material, que a su vez domina a las negaciones laboriosas del hombre y a sus mediaciones sociales. O bien, si el principio del paso de la cantidad a la calidad no tiene ya ese alcance metafísico en la línea del materialismo de Engels, ya no es más que un dicho popular que todo el mundo conoce, pero que está desprovisto de todo alcance filosófico propiamente dicho.

El carácter dialéctico del marxismo, ¿quedará por lo menos a salvo con el cuarto principio de Stalin, que afirma la existencia de "contradicciones internas" en cada cosa? Cada cosa tiene un lado positivo y un lado negativo. De hecho, esta tesis está sencillamente en relación con la segunda e insiste en la complejidad de lo real: las fuerzas del progreso, o sea "lo que nace y se desarrollan, están siempre mezcladas con algo negativo; es decir, con fuerzas retrógradas. En todo esto, no se trata de negación de la negación y de enriquecimiento mediante síntesis sucesivas. No se trata más que de momentos sucesivos que vienen representados como uno delante y uno detrás en una imagen temporal de

El día en que exista una dialéctica autónoma de la naturaleza, en realidad lo histórica no será absorbido; antes bien, recobrará una especie de independencia, quedará liberado mediante la descomposición de una dialéctica que englobaba una sola realidad indisociable hombre-naturaleza. La integración recíproca de una concepción dialéctica de los fundamentos esenciales de lo real y de un materialismo histórico es, en efecto, una pieza maestra de la obra de Marx. Y la disociación entre materialismo y dialéctica no podrá menos de acarrear indirectamente la liberación de lo histórico y la escisión entre concepción de la naturaleza y concepción de la historia. A partir del día en que se considere a la naturaleza como dotada de un movimiento autónomo titulado dialéctica, la historia-y las superestructuras-empezarán a recobrar por su parte una importancia y una existencia un tanto autónoma. Esto ya será obra de Lenin, y luego de Stalin, en contra de todos los puros deterministas y de los materialistas mecanistas². El materialismo histórico, por la tanto, no es verdaderamente auténtico más que dentro del marco del materialismo dialéctico, en el sentido primitivo, si no del término, por lo menos de la doctrina, un materialismo marxista posterior más animado por el determinismo naturalista, darwiniano o mecanista, no puede menos de suprimir lo histórico: como dice muy bien, no olvidemos que al mismo tiempo lo libera. En términos marxistas, la síntesis de la historia y la naturaleza no sería posible, a pesar de sus defectos, más que dentro de esta concepción dialéctica de la experiencia total elaborado antaño por Marx, mientras que no es posible

progreso lineal. Lo nuevo, "lo que nace y se desarrolla", es un progreso lineal, mucho más que el fruto de una negación propiamente dicha, obra de la conciencia libre del hombre, que no determina más que oponiéndose y negando, que no se realiza en sí más que mediante una negación de la naturalidad. Basta con releer la exposición staliniana: "Contrariamente a la metafísica, la dialéctica arranca desde el punto de vista de que los objetos y los fenómenos de la naturaleza implican contradicciones internas, porque todos tienen un lado negativo y un lado positivo; un pasado y un porvenir, y todos tienen elementos que desaparecen o que se desarrollan; la lucha entre estos adversarios, entre lo antiguo o lo nuevo, entre lo que muere y lo que nace, entra la que degenera y lo que se desarrolla, es el contenido interno del proceso del desarrollo, de la conversión de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos" (op. cit., p. 13).

La interpretación filosófica de este texto no puede menos de concluir en un desarrollo del marxismo en el sentido del materialismo clásico, que ya había vuelto a adoptar Engels, a expensas de la "dialéctica" que Marx había conservado sin embargo de su contacto con Hegel. Observemos, por otra parte, en apoyo de estas comprobaciones sobre la disociación en Stalin entre materialismo y dialéctica, el extraño procedimiento adoptado para la exposición de la doctrina: resulta curioso, para exponer el materialismo histórico, el distinguir entre dialéctica, por una parte, materialismo por otra, aunque sea para combinar luego el contenido de estos dos términos con desprecio de todo lazo íntimo entre sus significados respectivos. Dicha materialismo está muy cerca de volver a ser una metafísica de lo real; es decir, un idealismo. Stalin, siguiendo en esto a Lenin, no queda fuera de esta conclusión más que porque no concibe el materialismo como una metafísica de lo real solamente, sino quizá más bien como una teoría del conocimiento radical y burdamente realista.

² Por ello es por lo que, al lado de la interpretación filosófica, se puede dar una interpretación política de los principios del materialismo dialéctico -según Stalin. Quizá sea incluso esta interpretación política la que haya que tomar en cuenta. Pero, en este caso, los textos cobran un significado muy diferente: en cuanto principios de análisis político marxistas, los cuatro principios de la dialéctica staliniana son un buen instrumento al servicio de las políticas marxistas. Efectivamente, en cuanto se admite que la clase obrera, o mejor dicho, el Partido Comunista, está a la vanguardia del progreso, ya es muy fácil demostrar cómo se sitúan las diversas fuerzas políticas del mundo con respecto a ese criterio de la verdad y de la acción. Los principios de la dialéctica permiten salir de apuros ante la complejidad de lo real. Este es el uso más práctico que Stalin ha hecho de sus propios principios, en la preparación de sus grandes informes políticos.

Evidentemente, todo esto supone que se haya definido previamente en qué dirección avanza el progreso ideal de la Historia. Aquí es donde aparece en el marxismo contemporáneo, al lado de un materialismo metafísico, una parte considerable de voluntarismo. Ya se echa de ver esto en el folleto de 1937: después de haber descrito los principios de la dialéctica materialista, Stalin efectivamente los aplica a la Historia, con el fin de dar un resumen del materialismo histórico. Y, si bien como consecuencia de los textos de Marx en el Prefacio a la Crítica de la economía política de 1859, conserva Stalin la idea de una determinación de las superestructuras por las infraestructuras, no por ello deja de proseguir la transformación emprendida por Lenin al insistir en el papel de la "teoría" y del factor consciente, y sobre la reciprocidad de la influencia entre el desarrollo de la base económica y la evolución de las superestructuras.

cuando el materialismo dialéctico pasa a ser una doctrina naturalista evolucionista.

Indudablemente, volvemos a encontrar aquí el sentido profundo de la objeción que tiende a distinguir entre materialismo histórico y materialismo dialéctico en la obra de Marx, pero no volvemos a encontrarla más que rechazando, dentro de esa obra, la distinción propuesta, afirmando, por el contrario, la unidad en Marx del materialismo histórico y de la concepción dialéctica de todo lo real, y oponiendo solamente la síntesis así realizada por el propia Marx a las disociaciones operadas por sus sucesores, disociaciones que llevan tanta a la, supresión de la dialéctica como a la de lo histórico propiamente dicho, pero que al mismo tiempo hacen que sea posible un nuevo tratamiento-al menos parcial-de lo histórico, independiente del naturalismo afirmada. Una especie de dualismo, incapaz de conciliación, resultará de esta evolución: hay que oponerle tanta más fuertemente los rasgos de la síntesis intentada por Marx. Esto es lo que autoriza a ver en el materialismo histórica de éste la prolongación y la perfección de la dialéctica general de la real esbozada por él.

II.-REPULSA DEL IDEALISMO EN HISTORIA

Bajo su aspecto negativo, el materialismo histórico es la repulsa de toda filosofía idealista de la historia y de toda historia concebida a contada en términos idealistas.

Marx se refiere primeramente aquí a las concepciones que rechazan fuera de la historia verdaderamente humana todo lo que se refiere a la vida económica, y que de este modo oponen a la naturaleza y a la historia. A esta historia le interesan ante todo las acciones políticas y las evoluciones del pensamiento teórico, filosófico o religioso. Hablando de la base real de la historia, constituida según él por las relaciones esenciales que ya hemos examinada-relación del hombre con la naturaleza y con el otro hombre, mediación del trabajo-Marx escribe: "Hasta aquí, toda concepción histórica o bien ha dejado completamente de lado esta base real de la historia, a la ha considerado como una cosa accesoria, sin lazo alguno con la marcha de la historia."

Los historiadores anteriores a Marx no saben integrar los -fenómenos referentes a las relaciones primarias con la naturaleza en la historia humana, y no pueden sino rechazarlos prácticamente fuera de la historia propiamente dicha, a no ser que nieguen sencillamente su carácter "histórico" ; inversamente, se ven obligados a considerar a la historia en sí, a la que llaman historia, como un desarrollo orientado por una fuerza consciente y espiritual, y recurren para su explicación a un Dios (Bossuet) o a un Espíritu (Hegel): "La verdadera producción de la vida se presenta como algo perteneciente a la historia primitiva, original, mientras que lo propiamente histórico aparece como lo extra y supra-mundano, separado de la vida común (gemein)."

Esta concepción estrecha de la historia, que no ve al hombre más que lejos de su origen y lejos de su cuerpo, tiene por corolario la separación entre la

naturaleza y la historia, así como entre las ciencias de la naturaleza y la historia. "Las relaciones entre el hombre y la naturaleza quedan excluidas de la historia, la cual engendra la oposición entre la naturaleza y la historia." En la historia se desarrollan, por lo tanto, potencias más o menos trascendentes respecto a la ya dado económico contingente, potencias que atraviesen el devenir de manera independiente y autónoma; son los grandes hombres políticos, las ideas puras o los dioses: "Esta concepción no ha podido ver en la historia más que las grandes acontecimientos históricos y políticos, las luchas religiosas; en resumidas cuentas, hechos teóricos, y particularmente ha tenido que compartir en cada época histórica la ilusión de esa época. Mientras los franceses y los ingleses se atienen por lo menos a la ilusión política, que aún es la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en el terreno del "Espíritu puro", y - hacen de la ilusión religiosa la fuerza matriz de la historia."

Hegel y los hegelianos son el ejemplo más representativo de esta concepción de la historia idealista: "La filosofía de la historia de Hegel es la última consecuencia, la "expresión más perfecta" de toda esta manera que tienen los alemanes de escribir la historia, y en la cual no se trata ni de intereses reales, ni siquiera de intereses políticos, sino de ideas puras; esta historia, por lo tanto, no puede menos de parecerle a san Bruno (Bauer) como una serie de "ideas", una de las cuales devora a la otra, para hundirse finalmente en la "conciencia", de sí...."

Feuerbach, en su filosofía general, ha intentado librarse del hechizo del idealismo alemán, proclamando un materialismo radical que apela a una certidumbre sensible e inmediata como fundamento y contenido de todo conocimiento; pero su intuición sensible no conoce más que una naturaleza muerta, pasiva, igual que es pasivo el sujeto que la contempla; no ha reconocido en el objeto y en la naturaleza la presencia de un devenir dinámica, dialéctico; la naturaleza que describe no tiene, por consiguiente, ninguna relación con la historia. Feuerbach es, por lo tanto, materialista cuando habla de la naturaleza, y se vuelve idealista en cuanto habla de la historia: "En la medida en -que es materialista, Feuerbach no hace que intervenga nunca la historia, y, en la medida en que hace que la historia sea tenida en cuenta, no es materialista. En él la historia y el materialismo están completamente separados." Todos los idealistas, al haber separado la historia de la naturaleza, y, por lo tanto, en definitiva, del hombre real, la hipostasían en forma de potencia autónoma con desarrollo propio y que domina al devenir como un destino o como un determinismo.

La concepción materialista o determinista-causalista de la historia, tal y como aparece de nuevo en Feuerbach y tal y como había encontrado una perfecta expresión en Voltaire, Gibbon y Montesquieu, no suprime los inconvenientes del idealismo, puesta que supone un determinismo absoluto y no dialéctico del medio y de las circunstancias. Si hay determinismo en el materialismo histórico, sería con un sentido muy diferente al de este determinismo causalista que finalmente está ligada con una idea de desarrollo lineal y de progreso indefinido. En realidad, esos lazos no, se descubren más que *post festum*, ya que para descubrirlos se sitúa una fuera del propio desarrollo, y no se toma parte en él. Se tomaría parte en él, por el contrario, si se admitiese en la

historia una interacción del hombre sobre el medio, y recíprocamente. Recordemos que la tercera tesis sobre Feuerbach es una viva crítica de este materialismo histórico determinista y “unilineal”: “La doctrina materialista de la modificación por las circunstancias y por la educación se olvida de que las circunstancias son modificadas por los hombres, y de que el propio educador necesita ser educado. Esta doctrina tiene, por lo tanto, que dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la otra.” El determinismo del medio y de la educación se olvida de que el medio y los educadores no vienen ya dados; los considera como datos, y supone que de hecho la sociedad está dividida en dos partes, la que está educada o ilustrada y la que no lo está, y una de las cuales transmite su sentido a la otra e influye sobre ella de modo decisivo. Esta es una conclusión moralizante y racionalista, y la historia del siglo XVIII solía llegar a estas conclusiones. ¿No es acaso una nueva forma de idealismo? Se abstraen ciertas condiciones y ciertas influencias; se pretende que se ejercen de modo único e irreversible, y se les atribuye todo el peso en el devenir histórico, siendo lo demás arcilla moldeable. La crítica así formulada de Marx se une a bastantes otras críticas formuladas por la escuela histórica alemana a partir de Niebuhr, Ranke y Savigny, contra la historia del siglo, XVIII. Para Niebuhr y Ranke, la historia tiene su propio sentido inmanente a ella, y no fuera de ella, y aún menos hay que buscar este sentido de una parte de la historia privilegiada con respecto a las otras. Evidentemente, Marx concebirá la inmanencia del sentido en la historia de modo diferente a Ranke, cuyo idealismo podría él reprocharle fácilmente. Para Marx, el sentido de la historia es únicamente el movimiento dialéctico. Y en la crítica del determinismo histórico causalista, coincide, por lo menos, con toda la tradición alemana del siglo XIX.

Ya se trate de la historia deliberadamente idealista o de la historia determinista y moralizante del siglo XVIII, Marx ataca las teorías que rechazan el sentido de la historia fuera de la historia en lo que en ella es más inmediato, a sea, fuera de la relación con la naturaleza, que en ella se desarrolla. Su crítica más viva de la concepción idealista es, desde luego, la explicación de la génesis de esta misma concepción. El idealismo histórico es el resultado de una alienación. Marx hace notar que en toda la historia son los pensamientos de las clases dominantes los que son los pensamientos dominantes de una época. Esta procede de que cada nueva clase revolucionaria, al pasar al poder, necesita, para afianzarse, aparecer como portadora de ideas verdaderamente universales. Con ello tiende a demostrar que es el vector de los intereses de, toda sociedad. De este modo, sus ideas pasan a ser dominantes en una época determinada. Los filósofos y los historiadores idealistas, que forman una casta al servicio de las clases dominantes, caen víctimas de la ilusión: siempre están dispuestos a tomar a una sociedad dominada por una clase por la que pretende ser, más que por la que de hecho es. Por consiguiente, descubren en cada época una “idea que parece dominar y determinar su devenir, y que de hecho no es más que el “pretexto” de una clase dominante. Partiendo de esas ideas particulares de las diversas épocas, elaboran un lazo de unión entre esas épocas, que no es más que un lazo entre esas ideas, y, por lo tanto, a su vez una idea y un concepto nuevo. Algunos van incluso más allá y refieren esa idea a la persona que la produce: se imaginan que son los filósofos, los fabricantes de la idea en sus sucesivas formas, quienes influyen en el devenir de la

historia. Este es el resumen que Marx hace de esta génesis de la concepción idealista: “La prueba de fuerza que consiste en demostrar que el espíritu es el soberano de la historia... se reduce a las tres esfuerzos siguientes: 1) Se trata de separar las ideas de aquellos que, por razones empíricas, dominan en cuanto individuos materiales y' en las condiciones empíricas de esos mismos hombres, y reconocer, por consiguiente, el dominio de ideas o de ilusiones en la historia. 2) Hay que poner en orden ese dominio de las ideas, demostrar la existencia de un laxo místico entre las ideas dominantes, y se llega a ella concibiéndolas como «autodeterminaciones del Concepto”. (El hecho de que estos pensamientos estén realmente ligados entre sí por su base empírica hace que la cosa sea posible; y además, si se, las toma en cuanta pensamientos puras y simples, pasan a ser diferenciaciones de sí, distinciones que hace el propio Pensamiento.) 3) Para despojar de su aspecto mística a este “concepto que se determina a sí mismo”, se le transforma en una persona-la “conciencia de sí”-o, para parecer completamente materialista, se hace de él una serie de personas que representan al “Concepto” en la historia; a saber, los “pensadores”, los “filósofos”, los ideólogos, que a su vez son considerados como fabricantes de la historia, como el “consejo de vigilantes”, como los dominadores. Del mismo plumazo han quedado eliminados todos los elementos materialistas de la historia, y se puede dar tranquilamente rienda suelta a su corcel especulativo.” La historia idealista no sabe, pues, distinguir entre lo que los hombres pretenden ser y la que son de hecho.

III.-EL HECHO HISTÓRICO FUNDAMENTAL

Los idealistas ignoran los hechos constitutivos y fundamentales, y se recrean en los hechos derivados, a los cuales atribuyen el significado de verdadero fundamento.

Según el análisis marxista de la realidad, efectivamente se echa de ver que el hecho histórico no puede ser otra cosa más que la necesidad y su satisfacción con los desarrollos inmediatos de esta relación. “La condición primordial de toda historia humana es naturalmente la existencia de seres humanos vivos. El primer estado de hecho que hay que comprobar es por lo tanto la complejidad corporal de esos individuos y las relaciones que les crea el resto de la naturaleza.” Todo esto no es prehumano, prehistórico, sino que es el fundamento mismo de lo humano y de lo histórico; en estas relaciones es donde, por primera vez y de modo radical, aparece el hombre, y la historia halla su fundamento: “Se puede distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión y por todo lo que se quiera. Ellos mismos empiezan a distinguirse de los animales en cuanto empiezan a producir sus medios de existencia, paso adelante que es la consecuencia misma de su organización corporal. Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su vida material misma.”

A partir de ahí, se pueden detallar las relaciones principales que son el contenido del hecho histórico primario. La primera de esas relaciones es explícitamente la necesidad y su satisfacción. “De acuerdo con los alemanes, desprovistos de todo dato previo, nos vemos obligados a empezar

par la comprobación del dato previa primario de toda existencia humana, y par lo tanto de toda la historia; a saber, que los hambres deben estar en condiciones de vivir para poder “hacer la historia”. Pero, para vivir, ante todo hay que beber, comer, alojarse, vestirse y hacer algunas cosas más. El primer hecho histórico es por la tanto la producción de los medios que permitan esas necesidades, la producción de la vida material misma, y ése es un hecho, histórico, una condición fundamental de toda historia que tanto hoy como hace miles de años hay que cumplir día a día, hora a hora, sencillamente para mantener a los hombres en vida.”

Esta primera relación se desarrolla tanto desde el punto de vista de la necesidad (o sujeto) como desde el punto de vista de su satisfacción (objeto o naturaleza). Can la mediación del instrumento de trabajo se despiertan nuevas necesidades. “El segunda punto-dice Marx-es que una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y el instrumento ya logrado de esta satisfacción impelen a nuevas necesidades, y esta producción de nuevas necesidades es el primer hecha histórico.” Esta segunda relación, que contiene ya en potencia todo el desarrollo de las fuerzas productivas del hombre, no es definitiva más que otro aspecto del hecho histórico primero: es la primera relación, conservada pero desarrollada por la mediación del trabajo.

A estas relaciones elementales viene a incorporarse la primera relación social, la relación familiar, que aún es natural, pero ya es social. Mediante ella se realiza por primera vez, y sin cesar el ser genérico del hombre, la historia. Más que tres etapas sucesivas, estas tres relaciones, necesidad, trabajo y familia, san los momentos de un solo hecho, el hecho histórico primario, que las abarca a todos a la vez. Aparte, hay que añadirles otro cuarta momento que no es más que el “fenómeno” de los demás, y es el conjunta de las relaciones sociales entre los hombres, correspondientes a cada etapa del desarrollo de las fuerzas productivas; es decir, de las necesidades y de los medios de producción empleados para su satisfacción. Esta relación social, particular a cada época, nace del modo de trabajo, que se modifica según los medios de producción empleados sucesivamente. “Producir la vida, tanto la vida propia mediante el trabaja como la vida ajena al procrear, se nos presenta ya desde ahora como una relación doble: par un parte, en cuanto relación natural, y por otra parte en cuanto relación social; social en el sentido de que con ello se entiende la acción conjugada de varias individuos, en cualesquiera condiciones, de cualquier manera y con cualquier fin. De donde se infiere que un modo de producción o un estadio industrial determinados están constantemente ligados a un moda de cooperación o a un estadio social determinados, y que este moda de cooperación es en sí una “fuerza productiva.” Las relaciones con la naturaleza están ligadas en cada casa con relaciones sociales, que se refieren a la manera social en que se realiza la mediación del trabaja; pero esta mediación del trabajo y las relaciones sociales concomitantes actúan a su vez sobre el desarrollo de las necesidades y de los medios de producción, sobre las relaciones naturales, en el sentido de que también ellas constituyen una fuerza productiva.

Tal es la base de la historia, constituida por la interacción entre las relaciones sociales y las fuerzas de producción. “Por consiguiente, se pone de manifiesto

ante todo un lazo materialista entre los hombres, que está condicionado por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los propios hombres; lazo que toma nuevas formas sin cesar, y que por lo tanto ofrece una "historia", aunque no exista aún una estupidez (Unsinn) política o religiosa cualquiera que reúna a los hombres por añadidura." Sobre esta base histórica se desarrollan la conciencia y todos los fenómenos humanos relacionados con ella: "Solamente ahora, después de haber examinado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originales, es cuando vemos que el hombre tiene también "conciencia". Lo cual no quiere decir, desde luego, que la conciencia sea de aparición tardía en la historia; lo que ocurre, solamente, es que es una relación no constitutiva, derivada, secundaria. No por ella deja de acompañar a toda la historia. "Donde exista una relación, exista para mí. El animal no está en relación con nada, a sea que no conoce ninguna relación. Para el animal, sus relaciones con la naturaleza no existen más que en cuanto relaciones. La conciencia es, por lo tanto, en definitiva, un producto social, y sigue siéndola mientras que existan hombres en general." La conciencia existe en todos los sitios en que hay historia. Sin ella, la relación natural, el hecho histórico primario, no es aún historia. Pero, entendámonos; no puede tratarse en este caso más que de una conciencia muy cercana a la relación natural, a sea, de la conciencia injertada en esta relación natural, y no de una conciencia pura que cohabitaría en el hombre con su ser natural y con su historia real, y que llevaría a una especie de vida aparte. No puede tratarse sino de «una conciencia que sea de plena conciencia "pura". Ya desde el principio pesa una maldición sobre el espíritu, la de estar "ligado" a la materia, que se presenta aquí bajo la forma de capas de aire agitadas, de sonidos; del lenguaje, en una palabra. La conciencia no es nunca una separación completa entre la naturaleza y el objeto; está indisolublemente ligada al lenguaje, que es además algo sutilmente material, que tiene un carácter instrumental (lo cual no quiere decir utilitaria), igual que las herramientas, los gestos y los instrumentos de producción. La conciencia es una especie de nueva prolongación del cuerpo del hombre; ciertamente, su prolongación de más alcance, que me permite introducirme verdaderamente en el objeto y relacionar conmigo a la naturaleza entera en cuanto objeto y en cuanto objeto mío. Solamente en la alienación, cuando de algún modo estoy separada de mí misma y mi relación natural ha pasado a ser una escisión, es cuando la conciencia también puede darse la ilusión de estar separada de la praxis y aparecer como, lo mejor de mí misma, estando todo lo demás alienado en un mundo profano, contra el cual se yergue. No es sino entonces cuando nace la conciencia teórica, contemplativa, indiferente a la praxis.

IV.-INFRAESTRUCTURAS Y SUPERESTRUCTURAS

Al llegar al término de la descripción de los momentos del hecho histórico fundamental conviene hacer un alto para plantear la cuestión esencial referente al materialismo histórico. Al ir descubriendo el hecho constitutivo de la historia, hemos visto que la conciencia es un fenómeno secundario respecto a la relación natural del hombre con la naturaleza. Hay que precisar el papel de la conciencia. No es un fenómeno accesorio, ni siquiera un fenómeno menos privilegiado, ya que incluso la que distingue al hombre del animal es en el

fondo, según Marx, la propia conciencia, mediante la cual el hombre, a diferencia del animal, puede estar en relación. La conciencia no sería menos fundamental que la relación natural vista de modo aislado. Por otra parte, para Marx es impensable que la relación de la conciencia con el ser no sea igualmente dialéctica y que, si la conciencia es producto de un hecho histórico más fundamental que ella, no vuelva a actuar inversamente sobre ese hecho histórico natural.

Y, sin embargo, parece como si Marx admitiese un determinismo unilateral y unívoco de la infraestructura sobre la conciencia y sobre todo lo que de ella depende. Así se ve en el Prefacio de la Crítica de la economía política (1859). Allí se encuentran la definición de la infraestructura, a más exactamente de la “estructura económica” de la sociedad, por una parte, y la de la superestructura por otra parte (Überbau). Al mismo tiempo, Marx enuncia las relaciones entre estos dos términos: “En la producción social de su existencia, las hambres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, en relaciones de producción, que responden a un estadio determinada del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas de conciencia sociales, determinadas.” La “estructura económica” de la sociedad aparece por lo tanto constituida por dos elementos: las fuerzas productivas, que son la relación inmediata del hombre con la naturaleza, y las relaciones de producción, que son las relaciones sociales en el trabajo correspondientes a esas fuerzas productivas. El conjunto de estos dos términos, la denomina Marx más tarde modo de producción. El modo de producción, a su vez, es el que determina las formas sociales de la conciencia, el conjunto de las superestructuras. Dentro de este marco, sí aparece que Marx admita una determinación radical de las superestructuras por el modo de producción: “El modo de producción (Produktionsweise) de la vida material, condiciona el proceso de existencia social, político y espiritual en conjunto. No es la conciencia de los hambres la que determina su ser, sino que, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia.

Evidentemente, esto no excluye que la conciencia esté presente como constitutiva en la primera relación con la naturaleza, pero sí contradice el idealismo histórico puro que ve en la conciencia de los hombres y en el desarrollo de sus ideas el primer motor de la historia. Por lo tanto, Marx no se opone a una interpretación dialéctica de la relación de la conciencia con el ser. La insistencia en refutar una teoría del papel independiente y autónomo de la conciencia se explica, por otra parte, por el hecho de que Marx se sitúa aquí en el caso de la alienación, en el que la conciencia pretende representar un papel desprovisto de toda relación con la producción material de la vida del hombre. Marx demuestra cómo el desarrollo de las fuerzas productivas y el de las relaciones de producción (relaciones de propiedad, relaciones sociales), son los que determinan las superestructuras, en las cuales la conciencia se imagina tener una influencia absolutamente determinante que de hecho no tiene. La alienación es justamente una contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales, y el progreso de las fuerzas productivas, que se anticipa a las relaciones sociales, impele a la revolución que suprimirá la alienación y las

superestructuras actuales. No es la pura conciencia de los hombres la que exige la revolución. Si se cree revolucionaria, corre el riesgo de llegar a destiempo, ya que las condiciones materiales no estarán maduras para su revolución.

Por otra parte, más tarde Engels ha explicado que se había entendido mal el marxismo, y que era un error el ver en él un determinismo absoluto y unilateral de las fuerzas productivas sobre la conciencia y sobre las superestructuras; la conciencia vuelve a actuar a su vez sobre la infraestructura, y es particularmente necesaria para cobrar conciencia revolucionaria del progreso de la infraestructura y del hiato entre fuerzas productivas y relaciones sociales. Todo esto está explícito en Marx en numerosos textos. No existe, por lo tanto, un determinismo unilateral que se ejerza sobre la conciencia, lo cual contradiría el carácter dialéctica de todo lo real.

A pesar de todas estas matizaciones, el materialismo histórico comprende la afirmación de una primacía del ser sobre la conciencia. Por otro lado, hay que distinguir entre dos tesis diferentes, distinción que ya no se suele hacer claramente en la mayor parte de las discusiones actuales. Por una parte, las relaciones de producción (principalmente el régimen de propiedad) dependen de las fuerzas de producción y de su evolución. Por otra parte, las fuerzas de producción y las relaciones de producción, reunidas bajo el nombre de “estructura económica” (es decir, infraestructura) o de “modo de producción”, mantienen bajo su dependencia a las superestructura y, a sea los fenómenos de conciencia y a las instituciones derivadas, con exclusión—parece ser—.del régimen de propiedad que pertenece a la estructura económica.

Bajo este doble aspecto, la conciencia está ligada con la relación con la naturaleza, y no la rebasa en nada, a no ser que se ilusione uno. Está encerrada en el marco de la experiencia bajo la forma elemental de la relación con la naturaleza dentro de la naturaleza, forma que está presente en la experiencia en todo el desarrollo de la historia. La conciencia le es necesaria a la relación histórica fundamental, pero no va en nada más allá que ésta. Es plenamente immanente a la historia. Esto es lo que explica la tesis esencial del materialismo histórico: las formaciones de conciencia, las superestructuras, ya sean instituciones o ideologías, están en dependencia respecto a las infraestructuras; pueden volver a actuar sobre ellas, pero en el seno de esta misma dependencia ³.

³ Con Stalin, como ya hemos hecho notar, las superestructuras pasarán a ser mucho más independientes de la infraestructura.

Hay que buscar la causa de esto en los caracteres propios de la Revolución soviética de 1917. La revolución se ha realizado en un solo país, y en un país en el que aún no estaban presentes las condiciones económicas para la maduración del socialismo, por lo tanto, no se ha cosechado allí como un fruto maduro tras un breve período de dictadura del proletariado. Esta no tiene únicamente la misión de destruir el aparato estatal antiguo y a la clase dominante anterior, sino que tiene una misión positiva de larga duración, la edificación del socialismo.

Stalin nos ha dado una explicación de estas características de la revolución socialista soviética al diferenciar a las revoluciones socialistas de las revoluciones políticas anteriores, especialmente de las revoluciones burguesas: “La revolución burguesa empieza habitualmente cuando las formas del régimen capitalista que han surgido y han madurado en el seno de la sociedad feudal están ya más o menos desarrolladas, mientras que la revolución proletaria empieza cuando las formas del régimen socialista faltan por completo, o casi por completo. El problema fundamental de la revolución burguesa se reduce a apoderarse del Poder y a adaptarlo a la economía burguesa existente, mientras que el problema fundamental de la revolución proletaria consiste, después de apoderarse del Poder, en edificar una nueva economía socialista.” (Questions du Léninisme, Éditions Sociales, 1931, I, p. 17.) Stalin se ve más obligado a insistir en el papel de las instituciones, del Partido y del Estado soviético, así como en la misión de las ideas y de las teorías. Las ideologías y las instituciones, tales como los dos tipos de superestructuras. Y ambas se ven rehabilitadas:

V. EL HECHO HISTÓRICO FUNDAMENTAL Y EL DESARROLLO DIALÉCTICO DE LA HISTORIA

El materialismo histórico no es solamente el enunciado de esta tesis sobre la relación entre infraestructura y superestructura, sobre la determinación de la historia por el desarrollo de las fuerzas productivas. Efectivamente, el hecho histórico fundamental no se da al nivel de la experiencia empírica.

Funda la historia, pero no hace más que fundarla. Tomado en sí no es más que una abstracción, no es más que la condición de posibilidad de la historia efectiva y la exigencia, de ésta. De esta historia efectiva es de lo que el materialismo histórico debe igualmente hablar.

"Las nuevas ideas y teorías sociales no surgen sino cuando el desarrollo de la vida material de la sociedad ha planteado ante la sociedad nuevas tareas. Pero una vez que han surgido, pasan a ser una fuerza de la mayor importancia, que facilita la realización de las nuevas tareas planteadas por el desarrollo de la vida material de la sociedad; facilitar el progreso de la sociedad. Entonces es cuando se echa de ver toda la importancia del papel organizador, movilizador y transformador de las ideas y teorías nuevas, de las opiniones e instituciones políticas nuevas... Por consiguiente, para tener la posibilidad de actuar sobre las condiciones de la vida material de la sociedad y para activar su desarrollo, su mejoramiento, el partido del proletariado ha de apoyarse en una teoría social, en una idea social, que traduzca exactamente las necesidades del desarrollo de la vida material, y que, por lo tanto, sea capaz de poner en movimiento a las grandes masas populares, capaz de movilizarlas y de organizarlas dentro del gran ejército del partido del proletariado, dispuesta a quebrar las fuerzas reaccionarias y a preparar el camino; a las fuerzas avanzadas de la sociedad." (*Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, op. cit., p. 10.) ¡Y Stalin opone esta tesis a las concepciones del materialismo vulgar, que no reconoce más que el determinismo unilateral de las infraestructuras! Ha vuelto a expresar las mismas ideas en *Le Marxisme et les problèmes de linguistique*: "La superestructura viene engendrada por la base, pero ello no quiere decir que se limite a reflejar la base, que sea pasiva, neutra, que me muestre indiferente al destino de su base, al destino de las clases, al carácter del régimen. Muy por el contrario, una vez que ha venido al mundo, pasa a ser una fuerza activa inmensa, ayuda activamente a su base a cobrar cuerpo y a afianzarse; no descuida nada para ayudar al nuevo régimen a coronar la destrucción de la antigua base y de las viejas clases, y a liquidarlas." (*Le Marxisme et les problèmes de linguistique*, Éditions en Langues étrangères, Moscú, 1952, pp. 6-7.) Así, pues, la superestructura, dentro de la cual hay que suponer a las ideologías, al Partido y al Estado como más de un contexto lo revela, puede llevar adelante históricamente respecto al desarrollo de la base y del régimen (económico); y por otra parte goza de cierta prioridad de naturaleza, de un papel activo, a los cuales no parecía predisponerla la filosofía de Marx.

Se comprenderá todo el alcance de esta evolución del marxismo cuando se añadan a estas observaciones las que impone la consideración de la tesis de Stalin en los *Problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.* (1952). No hay duda de que esta obra está destinada a reaccionar en parte contra ciertos abusos de tipo "idealista", ¡contra las concepciones hipervoluntarias de los que creían que todo lo era posible a la sociedad socialista mediante el instrumento- del plan. Stalin les recuerda la objetividad de las leyes económicas, que no pueden ser transgredidas sin inconveniente. Pero todas las leyes de que habla Stalin no son objetivas en el mismo sentido. Así, por ejemplo, la "ley económica fundamental del socialismo", a la que habrá que conceder, al menos en el mismo grado que la objetividad, un carácter normativo bastante marcado. En efecto, Stalin escribe: "Los rasgos esenciales y las exigencias de la ley económica fundamental del socialismo podrían formularse aproximadamente así: asegurar en grado máximo la satisfacción de las necesidades materiales y culturales de la sociedad, que crecen sin cesar, aumentando y perfeccionando sin tregua la producción socialista sobre la base de una técnica superior." (*Problèmes économiques du socialisme*, Éditions en Langues étrangères, Moscú, 1953, p. 45.) Eso constituye la enunciación de un ideal, de una tarea, y no el resultado inmediato de las fuerzas de producción. Stalin apela a la mediación del Partido, del Estado y de su administración. Ciertamente es que el voluntarismo indicado no lo lleva a sus últimas consecuencias, y que Stalin afirma aún la existencia de un lazo estrecho entre superestructura e infraestructura, pero en este lazo, la superestructura parece gozar de un papel activo eminente y de cierta anterioridad con respecto al desarrollo completo de la infraestructura, pero de tal manera que la infraestructura no podría desarrollarse debidamente sin que la superestructura cumpla su cometido: "Basta con que la superestructura se niegue a cumplir su cometido de instrumento, basta con que pase de la posición de defensa activa de su base a una posición indiferente respecto a ella, para que pierda sus cualidades y deje de ser una superestructura." (*Le Marxisme et les problèmes de linguistique*, op. cit., p. 7.) Mal se ve qué pasaría a ser en este caso la superestructura, pero se comprende que ya no respondería a ese papel del líder activo y decisivo que de ella exige Stalin. ¿No quiere decir esto que el marxismo ha pasado a ser una ideología al servicio de una tarea concreta definida al nivel de la infraestructura, y que el Partido y el Estado son instituciones superestructurales detentadoras de un saber y de una habilidad que permiten que tenga acceso a las condiciones del socialismo una base que no ha sido conducida a ellas mediante el desarrollo de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción?

La historia efectiva es el aparecer fenomenal de la dialéctica del hecho histórico fundamental. Lo cual implica que la historia es en sí dialéctica en el plano fenomenal en el que se desarrolla. Pero esta vez se trata de la dialéctica de lo concreto de la cual la dialéctica no era más que la condición de posibilidad aún abstracta.

La relación dialéctica del hombre con el objeto, del hombre trabajador con su producto y del hombre con su medio de producción, es la condición de posibilidad de una división, de una alienación entre el hombre y el objeto o la naturaleza, entre el trabajador y su producto, entre el trabajador y su trabajo. Las alienaciones aparecen de hecho en el terreno de la mediación social realizada por el trabajo y el intercambio de los productos, y en el terreno de la mediación del medio de trabajo. Basta con que el hombre ya no tenga medio de trabajo (acumulación primitiva) para que aparezca en un mercado y venda allí su fuerza de trabajo (explotación capitalista): a partir de entonces, su producto ya no le pertenece. De ahí resulta la alienación social, la división en clases y las conciliaciones ilusorias en el Estado, en la ideología y en la religión.

Marx describe toda historia humana como una serie de alienaciones de base económica, que se engendran las unas u las otras, que se suprimen sucesivamente y se llaman mutuamente. En función del progreso de las fuerzas y de la división del trabajo, aparecen nuevas formas sociales, y en primer lugar, nuevas relaciones de propiedad. Cada vez domina una nueva clase. Otra la sustituye. Toda la historia es la historia de una lucha de clases.

Cada vez se introduce una contradicción entre los medios de producción y las fuerzas productivas nuevas, por una parte, y las relaciones sociales aún no transformadas, por otra. Esto es lo que acarrea las revoluciones; es decir, todos los acontecimientos capitales que se producen en la superficie de la sociedad, correspondientes a la mediación que se ejerce dialécticamente en profundidad.

Así, pues, incluso el movimiento de la historia es dialéctico por razón de la relación dialéctica que lo anima. El movimiento de profundidad es la evolución de las fuerzas productivas. Apela a una evolución de las relaciones sociales y de las formas de conciencia. Esta segunda evolución no es puramente superficial ni yuxtapuesta; está en relación dialéctica con la primera. Una nueva forma productiva, que resulte, por ejemplo, del progreso técnico, empieza por oponerse de modo inmediata a las relaciones de propiedad y a las relaciones sociales existentes. Luego, esas relaciones se adaptan. Pero, al mismo tiempo, vuelven a su vez a actuar sobre las fuerzas productivas y pueden engendrar otras nuevas; ya sea que, por ejemplo, un trabajo que se ha hecho más social, más colectivo, constituya por sí mismo una nueva fuerza productiva mayor, o ya sea que el propietario privado capitalista sea capaz de realizar grandes complejos industriales cuya productividad se decupla. Los nuevos medios productivos liberados de este modo exigen en seguida una nueva transformación. Cada vez, una nueva clase está a la cabeza del progreso, en la vanguardia de la lucha, con una nueva ideología, que es durante algún tiempo la ideología dominante en la sociedad. Tal es el proceso revolucionario de la

historia, en relación estrecha con el proceso dialéctico del desarrollo de las fuerzas productivas: “Al llegar a cierto nivel de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción vigentes o, según la expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en las cuales se han movido hasta ese punto. De formas del desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se transforman en obstáculos para las fuerzas, productivas. Con la modificación de la base económica, la enorme superestructura entera se derrumba entonces más o menos rápidamente.

El papel de la conciencia aparece en cada una de esas etapas. Porque son las hambres quienes empuñan las riendas de la revolución, al cobrar conciencia del hiato insoportable entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el de las relaciones sociales y las relaciones de propiedad. Pero el conjunto del movimiento sigue dominado por la aparición de fuerzas productivas nuevas, y la historia entera se mueve en el seno de la primera relación dialéctica del hombre con la naturaleza, que inicia toda la experiencia y la subtiende en su desarrollo. “Igual que no se juzga a un individuo por lo que él se imagina sobre sí mismo, del mismo modo tampoco se puede juzgar a tal o cual época de cambios radicales según su conciencia; hay que explicar, por el contrario, esa conciencia partiendo de las contradicciones de la vida material, partiendo del conflicto presente entre las fuerzas de producción colectivas y las relaciones de producción. Una formación social no desaparece nunca antes de que todas las fuerzas productivas para las cuales es suficiente se hayan desarrollado, y las nuevas relaciones de producción, más elevadas, no vienen nunca a ocupar el lugar de esa formación, antes de que las condiciones materiales de la existencia de éstas hayan sido engendradas en el seno de la antigua sociedad misma.” Las verdaderas cuestiones, las verdaderas revoluciones, no pueden ser prematuras. A pesar del papel indiscutible de la conciencia en el desarrollo de la historia y en el estallido de las revoluciones, sigue citando ligada a la experiencia entera, y tiene que respetar sus ritmos: “Por esto es por la que-dice Marx-la humanidad no se propone nunca más que tareas que pueda resolver, porque mirando las cosas de más cerca, se verá siempre que la propia tarea no surge sino donde las condiciones materiales de su solución están ya presente, o por lo menos están ya en trance de devenir.”

En la exposición del materialismo histórico, hemos llegado, pues, u ese margen extremo en el que es posible determinar la única, pero importante, tarea ética del hombre. ¿Qué significa una ética dentro del marco del materialismo dialéctico?

CAPITULO V

ETICA Y MARXISMO MATERIALISMO HISTORICO Y TAREAS REVOLUCIONARIAS

TESIS MARXISTAS:

1. El marxista no conoce moral alguna de fundamento trascendente.
2. Pero conoce tareas que son a la vez absolutas o imperiosas e históricas; es decir, que cada vez están condicionadas-, tanto en su aparición como en su posibilidad de éxito, por el desarrollo de la infraestructura económica.
3. La ética marxista no es relativista, sino que su absoluto reside en la historia. Se dan tareas éticas, pero sólo dentro del marco de la historia, tal y como la concibe el materialismo histórico.

* * *

El materialismo histórico se presenta como una doctrina de la relación dialéctica entre las infraestructuras y las superestructuras-o la conciencia-dentro del acontecimiento global mediante las fuerzas productivas de la infraestructura. La conciencia conserva determinados derechos en el seno de esta concepción de la historia. Pero por encima del problema de la conciencia se plantea el de la libertad. Si es cierto que el materialismo histórico no es un determinismo unilateral de la infraestructura, sino una relación dialéctica, el problema consiste en saber si esta dialéctica, en la cual la conciencia ocupa el lugar que ya sabemos, se desarrolla como un movimiento ineluctable indiferente a la acción humana. Una respuesta positiva suprimiría el problema de la ética. Pero la respuesta debe ser por lo menos parcialmente negativa, ya que el marxismo es, ante todo, una praxis, y no es una teoría, mas que en cuanto método de análisis al servicio de esa praxis y en contacto con ella.

Y sin embargo, hay un debate que se prolonga aún en nuestros días, para saber si el marxismo es la ley de una inevitable catástrofe económica, que acarreará la ruina del sistema capitalista sin que sea necesario poner manos a la obra, o si no es más bien la indicación de un ideal planteado ante la conciencia humana y propuesto a la libertad del hambre. ¿Hay que cruzarse de brazos contemplando el sentido de la historia y esperar el Edén futuro, a hay que poner manos a la obra para realizar un ideal que merece todos nuestros esfuerzos y todas nuestras energías? La cuestión ya se planteó en vida de Marx, y luego, cuando Lenin, en la controversia, por una parte, con los revisionistas, que querían hacer del marxismo un puro ideal, y por otra parte, con los "economistas", que esperaban que el capitalismo se derrumbase por su propio peso y se negaban a la acción política revolucionaria: "Una contradicción insoluble-observa Maximilien Rubel-parece viciar la enseñanza de Marx: por una parte, la aparición de una sociedad verdaderamente humana se presenta

en ella como consecuencia inevitable del hundimiento, no menos fatal, del régimen capitalista; por otra, la revolución social que ha de acarrear la transformación radical de la condición humana aparece en ella como la obra realizada por individuos gravemente conscientes que asumen una tarea histórica netamente circunscrita. Por una parte, Marx afirma que “lo que tal o cual proletaria o incluso el proletario entero se imagina que es momentáneamente su fin”, no importa; lo que importa es, la existencia real del proletariado, que le impone a éste su acción histórica (Sagrada Familia). El objetivo y la acción histórica le vienen prescritos al proletariado “de modo concreto e irrevocable en su propia situación, así como en toda la organización de la sociedad burguesa actual”. El capitalismo engendra su propia negación, el socialismo, “con la fatalidad de un proceso natural” (El Capital). Por otra parte, leemos: “La historia no hace nada..., es más bien el hombre vivo y real el que hace todo esta... No es en modo alguno la historia la que utiliza al hombre como un medio para realizar sus propios fines, como si fuese un personaje particular. La historia no es más que la actividad del hombre al perseguir sus propios fines” (Sagrada Familia). O esto-: “La masa prescribe a la historia su tarea y su acción.”

Así, pues, según los contextos, la historia lo hace todo, a bien la historia no hace nada. Pero puede que eso no sea aún plantear el problema de la ética marxista en toda su amplitud. Porque cuando vemos en Marx que la historia no hace nada, es que trata de una historia hipostasiada en esfera autónoma con respecto a la actividad humana productora y concebida de modo idealista. Y cuando vemos que la historia lo hace todo y le dicta al hombre sus tareas en cada caso, se trata de la historia real en cuanto movimiento de las fuerzas productivas que entraña la evolución de las relaciones de producción. No hay en todo esto ninguna contradicción. El verdadero problema es el del lugar que ocupa la libertad en el seno de la historia en el único sentido que le reconoce Marx: si las relaciones de producción y las infraestructuras vienen determinadas por las fuerzas de producción, ¿hay que decir que el movimiento de las infraestructuras domina enteramente a la acción humana, que este movimiento acarrea automáticamente la revolución y que incluso crea, por consiguiente, una voluntad humana con aptitud para decidir y para hacer la revolución; o bien hay que decir que la determinación es menos estricta y que el hombre, al cobrar cierta perspectiva, con relación a desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales, es capaz de tomar la libre decisión y de fijarse la tarea de transformar la sociedad, que se ha vuelto inhumana?

La dialéctica inmanente al devenir de las fuerzas de producción, ¿produce solamente las condiciones propicias para la revolución, o bien produce además la voluntad misma del revolucionario y, por lo tanto, la revolución?

Esta pregunta también necesita ser precisada. En efecto, no se le halla respuesta alguna dentro del marxismo mientras se siga oponiendo un ideal, por una parte, a un determinismo Imperturbable, por otra. El marxismo rechaza una alternativa de esta clase. Para él no hay, efectivamente, como ya hemos visto, ni ideal, que por definición rebasaría a lo real y nos haría salirnos de la

experiencia, ni determinismo imperturbable y catastrófico, cuya afirmación no podría menos de suprimir toda la vertiente dialéctica del pensamiento marxista.

La negación de esta alternativa es evidentemente la negación de toda ética en el sentido corriente del término y de todo sistema de "valores". Pero incluso esa misma negación entraña la voluntad de Marx de no suprimir, sin embargo, la ética. Marx le pide algo al hombre le propone una tarea para su libertad.- ¿Cuál es el carácter de esa tarea o de esa ética que caen, fuera del modo habitual de pensar el problema moral? En función de la negación de la moral, en el sentido tradicional del término, es como se puede apreciar el carácter propio de las tareas éticas históricas, condicionadas tanto en su aparición como en su éxito por la madurez de las situaciones económicas y materiales.

I-NEGACIÓN DE LOS VALORES ÉTICOS TRADICIONALES

Antes de manifestar su propia exigencia ética, el marxismo es una crítica de toda ética tradicional basada en una vocación que rebase la experiencia (imperativo moral, la ley divina; o incluso ley natural).

Un la que a esto se refiere, basta con recordar los reproches que 'Marx ha hecho a la moral cristiana de la resignación en sí crítica de la religión. Pera la crítica de Marx no sólo ataca ti la, moral cristiana tal y como la comprende. El marxismo critica todo valor, igual que critica toda verdad eterna. No puede existir verdad alguna más que si está comprobada en el proceso histórico efectivo; de igual modo, no puede existir valor alguno más que, si está confirmado en éste. Lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello, todo esto lo pone el marxismo en tela de juicio. Decir que los relativiza es decir demasiado poco; es falso, ya que, en realidad, el marxista no es ni un dubitante ni un ecléctico: sabe o pretende saber que no existe lo Verdadero, ni lo Bueno, ni lo Bello, fuera del contenido de la experiencia del hombre en su relación con la naturaleza y con el otro hombre.

Ya se sabe que el hegelianismo es un sistema del cual no es nada fácil sacar una moral, a no ser que sea el principio de vivir racionalmente lo real, la cual es equivalente a situarse en una actitud de saber absoluta capaz de comprender íntegramente el desarrolla. El marxismo es un verdadero hegelianismo en este sentido de que difícilmente puede ofrecer la base de una moral en el sentida tradicional; aquí también la experiencia queda totalizada, indudablemente no ya de modo intelectual sino en relación dialéctica práctica que la constituye por entero. La doctrina de Marx es la de no salirse de lo real; es decir, de la experiencia humano-natural. Toda tentativa para escaparse de ella en dirección a cualquier trascendente, aunque no sea más que moral, no es más que una expresión ilusoria de la alienación de mi ser. En estas condiciones no existe ningún valor inmutable ni trascendente para el marxista. No existe valor en el sentida de que el valor se opone a la realidad y de que se afirma frente a ella. No existen tampoco juicios de valor que se puedan distinguir da las juicios de realidad. Más recientemente que Marx, el marxista Henri Lefebvre lo atestigua: "La distinción y la oposición entre los "juicios de realidad" y los "juicios de valor" sigue siendo harto discutible. Estéticamente, la obra más "bella" es la que nos

introduce más profundamente en la real; la más conmovedora, la que abarca el contenido humano más amplio y le da la forma que exige ese contenido. Éticamente, moralmente, el Bien supremo, ¿no es acaso el mundo real que hemos de poseer y dominar plenamente y nuestra propia vida que hemos de elucidar, organizar e imbuir de razón y de universalidad?”

Rubén no vacila en calificar esta actitud realista de amoralista: “La ética de Marx se caracteriza negativamente por su amoralismo y, positivamente, su trayectoria es esencialmente pragmática. A través de Feuerbach, enlaza con el pensamiento del mayor amoralista que haya existido: Spinoza... Igual que Spinoza, Marx hace entrar al hombre en el ciclo eterno de la naturaleza infinita, y le asigna un ideal de perfección: la realización de su totalidad humana.” Hay, sin embargo, algunas palabras de sobra en la frase de Rubel: los vocablos “ideal” y “eterno”. Pero si por “perfección” hay que entender la coincidencia más marcada que se pueda soñar, en el elemento de la praxis, y no ya en el de la especulación, con lo real total, ése es efectivamente el contenido del pensamiento marxista. Es, efectivamente, un amoralismo, si se admite que toda moral nos compromete en cierto modo más allá de la experiencia, y más aún, si ha de volvernos hacia un absoluto.

II.-TAREAS ÉTICAS HISTÓRICAS

Y, sin embargo, en todas estas afirmaciones, ya sean las de Marx, ya sean las de sus intérpretes contradictorios, Lefebvre y Rubel, queda lugar para una tarea del hambre. Incluso viene ésta presentada como una exigencia absoluta y es, en este sentido, una tarea ética: se le pide al hombre que coincida perfectamente con lo real, que se haga lo que es, que realice su esencia dentro de su apariencia, que adopte el ritmo de la experiencia única y total. Esta actitud tiene, pues, por lo menos, la fuerza de la *ethica more geométrico*.

Pero no hay que engañarse acerca de lo absoluto de que se trata. No es, en modo alguno, nada eterno ni inmutable. Es una proposición siempre nueva, una oferta repetida sin Cesar, que nos hace la historia. En el movimiento dialéctico do ésta aparecen contradicciones de las que el hombre puede cobrar conciencia; cuando ha cobrado conciencia de ellas en cuanto contradicciones, al mismo tiempo se le invita a que haga que la historia progrese hacia adelante. Es una tarea que sigue estando circunscrita, que resulta exclusivamente del momento de una escisión o de una alienación determinada entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales, pero es una tarea cuya magnitud está en relación con el único movimiento de la historia, a la que puede y debe hacer que progrese. Por lo tanto, en la época en que el proletariado tiene lucha entablada con el capital, en que las fuerzas de producción que se han vuelto sociales están en contradicción con las relaciones sociales mantenidas en estado de división, existe una tarea histórica determinada, pero que es absoluta en sus límites, la de la revolución social: “Los individuos-escribe Marx-se ven hoy situados ante una tarea bien determinada: su tarea es colocar en lugar de la supremacía de las condiciones externas y de la casualidad sobre los individuos, la supremacía de los individuos sobre el azar y las condiciones objetivas. La exigencia propuesta por la situación actual no es... el “desarrollo

del yo"-exigencia que todo individuo ha podido realizar hasta hoy día por su propia cuenta..., sino que, por el contrario prescribe a los individuos que se liberen de un modo muy preciso de la alienación. Esta tarea, que nos viene prescrita por las condiciones actuales, coincide con la tarea de dar a la sociedad una organización comunista." Ante la tarea histórica, esencial, ceden todas las demás tareas éticas posibles, ya se refieran al individuo, a la familia o a la sociedad particular; porque para el hombre no hay vida humana posible más que si se transforma primero la relación de alienación fundamental. Cualquier otra moral será vana predicación y engaño. "El crimen no puede suprimirse más que cuando se haya colocado al hombre en condiciones tales que se haya vuelto imposible."

El marxismo comprende, por lo tanto, una ética, pero ésta está basada exclusivamente en la etapa particular del movimiento de la real. Recordemos esta tesis esencial del materialismo histórico: "La humanidad no se propone más que tareas que pueda llevar a cabo, porque, mirando las cosas de más cerca, se verá siempre que la propia tarea no surge más que donde las condiciones materiales de su solución están ya presentes, o por lo menos en trance de devenir." Siendo una tarea garantizada por las propias condiciones materiales, la tarea ética marxista es una mera invitación. No se presenta tampoco como una elección dejada a la libertad entre su realización y una especie de anulación que estaría allí, como un castigo. La moral marxista no es una moral del castigo y de la recompensa, como la sugieren ciertos autores. Sidney Hook ha escrito: "El comunismo no está destinado por la naturaleza de las cosas a realizarse, pero si la sociedad ha de sobrevivir, el comunismo ofrece el único camino para salir del callejón sin salida creado por la incapacidad del capitalismo para dotar a sus asalariados de una existencia social decente... La afirmación real de Marx es: o esto (el comunismo) o eso (la barbarie)... La objetividad del marxismo se deriva de la realidad de este dilema, y su subjetividad, del hecho de que escoge esta antes que nada." Maximilien Rubel observa por su parte: "Lo importante es que este análisis llega a una visión revolucionaria de la génesis del socialismo, estando éste concebido como uno de los términos de una fatal alternativa, y siendo el segunda la caída de la humanidad en una barbarie sin nombre." Estos textos constituyen una interpretación pesimista del marxismo. Marx es más optimista, pero también más imperioso en su exigencia. Es más optimista, porque cree en posibles relevos para el caso de que los primeros llamados fallen. El mismo ha especulado sucesivamente con todos los proletarios de Europa para la realización de las tareas revolucionarias. Incluso acabó por pensar en el campesinado ruso. El capitalista, al pudrirse cada vez más, no podía menos de crear a sus enterradores. Pero la identidad de éstos sigue estando un tanto indeterminada. Un no-marxista, Schumpeter, ¿no nos proponía que serían las "intelectuales", cuyo despecho arruinaría al capitalismo y provocaría la llegada del socialismo?. Pero ¿no son estos mismos intelectuales, en el sentido de Marx, un fruto del capitalismo? Valga lo que valga esta última interpretación, Marx ha pensado siempre que el capitalismo, tarde o temprano, engendraría a sus verdaderos destructores. Pero, al mismo tiempo que es optimista, Marx es imperiosa. No ofrece simplemente una elección, aunque venga acompañada de la amenaza que nos dicen; la tarea que él propone es un imperativo absoluto,

aunque este imperativo esté históricamente condicionado en sus determinaciones.

La tarea ética marxista no queda pues, suprimida por el movimiento de las fuerzas productivas; este movimiento, incita dialécticamente a los hombres a que cobren conciencia y a que pongan en práctica su acción. Pero la tarea está estrechamente limitada por el desarrollo de esas fuerzas productivas; no puede presentarse más que cuando la sociedad ha alcanzado efectivamente cierta madurez, cierto nivel de su devenir material, y cuando ha aparecido una contradicción determinada. Ética cuyo imperativa es la exigencia de la supresión contradicción determinada, la ética marxista aparece de este modo ligada a toda la visión dialéctica de lo real que constituye el marxismo. Marx le impone al hombre una tarea, pero esta tarea queda estrechamente encerrada en el devenir dialéctico de la real tal y como él lo ha visto. Por lo tanto, abre una puerta a la libertad del hombre, llamado a “transformar el mundo” que los filósofos no hacían más que contemplar. Pero esta puerta no está abierta más de lo necesario. La magnitud de la libertad humana no podrá consistir en la intimidad de su tarea o en un rebasamiento, sino que residirá en su coincidencia con lo único necesario, en un esfuerzo para revelarle históricamente-al-hombre a sí mismo, para llevarle a que sea hombre en el objeto; a que sea hombre en cuanto objeto.

Finalmente, en la sociedad comunista, cuando toda alienación sea suprimida y se hayan realizado todas las tareas; históricas, la tarea ética desaparecerá en cuanto tarea, en ` cuanto se ponía frente a lo real, y no era aún lo real efectivo mismo. Habrá entonces adecuación entre la tarea y lo real, entre el deber de realizar al hombre y el hombre realizado: “La realización omnilateral del individuo dejará de estar representada como ideal, tarea, etc., el día en que el impulso universal que favorece el desarrollo de las disposiciones individuales quede sometido al control de los individuos, como lo desean los comunistas.” La tarea estará realizada, y lo real se adecuará a la libertad del hombre; ésta ya no tendrá que ejercitarse desde lo exterior para llegar a lo real. Será enteramente interna respecto a la real.

IV

FIN DE LA ALINEACION E INSTAURACION DEL HOMBRE

INTRODUCCION

ALIENACION Y SUPRESION DE LAS ALIENACIONES

El marxismo está en posesión de los dos elementos esenciales que lo constituyen, cuando ha completado la regresión crítica que conduce a captar en la alienación económica la alienación fundamental del hombre, y cuando ha rendido cuentas de esta regresión, sacando a la luz el carácter dialéctico del saber, de lo real y de la ética; en una palabra, demostrando que la contradicción que es la alienación está basada en una realidad inteligible.

El marxismo puede entonces formular su tesis esencial: la alienación económica fundamental puede y debe ser suprimida, acarreado de este modo la supresión de todas las demás formas de la alienación humana.

Antes de abordar esta tesis, conviene, sin embargo, recapitular todas las dificultades ya encontradas al seguir el pensamiento de Marx. En lo sucesivo, habrá que tenerlas presentes en la mente para ir viendo si no vician el propósito marxista de suprimir la alienación o si, por el contrario, puede éste realizarse a pesar de estas dificultades, que en tal caso habrían de considerarse como mínimas.

I.-LAS DIFICULTADES DE LA CRÍTICA DE LAS ALIENACIONES

En primer lugar habría que recordar las reservas que impone la consideración de la crítica marxista de las alienaciones religiosa y política. En el mejor de los casos, no se puede considerar a esta crítica más que como una hipótesis cuya comprobación depende de la solidez de las soluciones positivas aportadas por Marx al nivel de lo económico.

Por lo tanto san, sobre todo, las dificultades del análisis de la alienación económica las que no hay que perder de vista. La alienación económica es esencialmente la alienación capitalista. Pero existe, paralelamente, una forma de objetivación del hombre y de su producto en el valor que es susceptible de provocar la alienación. La provoca, efectivamente, cuando el valor de uso y el valor de intercambio se encuentran radicalmente separados, principalmente cuando el valor de intercambio en su forma inmediata y perceptible (forma «relativa» del trueque entre dos mercancías) ya no se percibe en el valor en general, a cuando el valor ha pasado a ser dinero; es decir, una verdadera concreción de la abstracción. Dicha separación tiene lugar en el capitalismo. Respecto a esta, se planteaba una primera cuestión: ¿nos hallamos en presencia de una categoría de la objetivación natural del hombre o, ante urca categoría de la! alienación propiamente dicha? Ya hemos contestado que había que distinguir claramente entre estos dos tipos de categorías.

La existencia del valor y de la objetivación correspondiente aparecen como condición de posibilidad de la alienación capitalista, pero no como su causa. Por lo tanto, no parece que haya un lazo de necesidad entre la teoría del valor y la teoría de la alienación capitalista. Pero, entonces, tampoco debería haber lazo necesario alguno entre la supresión de la alienación capitalista (explotación del trabajador mediante la plusvalía) y la de la condición de posibilidad de la alienación, que es la presencia del valor. Pues bien: la existencia de tal lazo parece ser que Marx la afirma. Convendrá comprobar el alcance de esta afirmación.

La dificultad se precisa si se observa que la alienación capitalista es de tipo histórica. Su supresión debe constituir, por lo tanto, un acontecimiento histórico. Entonces se plantea la cuestión de saber si la objetivación mediante el valor es igualmente una categoría histórica, aunque sea independiente de la categoría histórica de la alienación capitalista, a si no se trata más bien de una especie de negatividad fundamental, cuya aparición no estaría ligada a una u otra época determinada.

Por otra parte, ha surgido otra dificultad a propósito de la propia categoría de alienación capitalista. Esta viene presentada como la resultante de un mecanismo cuantitativo simple, expresable mediante relaciones matemáticas. ¿Es, sin embargo una categoría económica? La tesis económica enunciada por Marx. ¿No presupone una acumulación primitiva, una “primera” servilización del trabajo, la cual no resulta únicamente del mecanismo económico? El propio Marx ha apelado a la violencia para explicar la acumulación primitiva. La coherencia de la explicación de toda alienación humana únicamente mediante la alienación económica (mecanismo de la plusvalía y de la acumulación del capital); ¿no queda seriamente comprometida por la introducción de este elemento extraño que es el desposeimiento violento que domina la génesis del capital? Además de que esta violencia, a diferencia de la violencia proletaria del porvenir, no se apoya en el hecho de que se cobre conciencia total de una situación y de que se capte plenamente el desarrollo y el desenlace de esa situación, sino que se presenta como una violencia espontánea, que no se comprende plenamente a sí misma.

Así, pues, dos problemas quedan en suspenso: por una parte, el del lazo entre la objetivación social fundamental, que no lleva a cabo mediante la intervención del valor en las relaciones económicas, y la alienación capitalista de la cual la objetivación mediante el valor parece no ser más que la condición de posibilidad; por otra parte, el de la coherencia de la explicación puramente económica de la propia alienación capitalista. Que sean cuestiones esenciales, nadie la duda, al comprobar, por ejemplo, que el problema de la ley del valor y de la economía mercantil late aún en el fondo de las discusiones económicas y filosóficas en la Unión Soviética, y al recordar, por otra parte, que son las divergencias en la interpretación del carácter puramente económico de la alienación capitalista y de su supresión las que han provocado los grandes cismas en el marxismo, desde Bernstein a Trotsky, y hasta los “economistas” o los “idealistas”, atacadas por Stalin poco antes de su muerte.

No se puede, por la tanto, prescindir de esas cuestiones. Pero se puede aceptar el no prejuzgar por ello la comprobación que ha de constituir la solución positiva de Marx, o sea la supresión de la alienación. En función de las características de ésta, de su fragilidad o de su solidez, o bien cobrarán toda su relieve los problemas anteriores, o bien quedarán claramente refutadas las objeciones.

II.-DIFICULTADES DE LA DIALÉCTICA MARXISTA

Cierto es que el examen del método que dominaba en la regresión crítica y el de las tesis fundamentales de la dialéctica marxista hubieran debida aportar un comienzo de respuesta. ¿No se trataba de encontrar en la real los fundamentos de las relaciones dialécticas de donde surgían las contradicciones y la alienación?

Así, pues, hemos visto que Marx pretendía abarcar la totalidad de la experiencia y ofrecer su inteligibilidad en dos o tres relaciones dialécticas fundamentales, la necesidad, la objetivación y el trabaja.

Hemos vista que la propia historia se presentaba como un movimiento ligado a esa dialéctica fundamental de la real. La relación del hombre con la naturaleza y la relación del hombre con el otro hombre exigían un desarrolla temporal. El monismo de la explicación dialéctica se sostenía, por lo tanta, hasta entonces. La historia aparecía como un desarrollo entre los polos contradictorios de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Este desarrolla actuaba a su vez sobre las diversas superestructuras de la conciencia y de la sociedad.

Pero una dificultad bastante grave aparecía ya en la relación de las categorías dialécticas fundamentales de lo real con la histórico. Ciertamente, Marx ha podido demostrar sin gran dificultad que esas categorías (necesidad, trabajo, fuerzas de producción) subtienden a lo histórico. Pera ¿queda la histórico explicado de ese modo en la radical originalidad que allí aparece, o bien solamente en sus condiciones de posibilidad? No parece darse el paso necesario de las categorías dialécticas fundamentales y de la interacción entre los términos contradictorios que son la necesidad y su satisfacción, el sujeto y el objeto, el trabajo y la naturaleza, a las categorías específicamente históricas de alienación y de supresión de la alienación, o de progreso de alienación en alienación.

En efecto, la dialéctica de la real supone un paso continuo de un término a otro, una mediación de contradicción en contradicción que nada detiene. La alienación supone, por el contrario, paradas y retrasos. En otros términos. supone la absolutización de uno de loa términos de la relación dialéctica: por ejemplo, el mantenimiento de relaciones sociales contradictorias con las fuerzas productivas, o sea el mantenimiento de relaciones sociales rebasadas. El capitalismo aparece, en efecto, a la vez, a casi, que el desarrollo de las nuevas fuerzas “sociales” de producción; pues bien: a pesar de esto, mantiene relaciones sociales de propiedad privada, que ya no corresponden a las nuevas

fuerzas productivas. ¿De dónde procede esta fijación de las relaciones sociales, de dónde viene su mantenimiento contradictorio? El rigor de la lógica dialéctica expresada por Marx exigiría un progreso históricamente continuo, aunque fuese a través de una discontinuidad inmanente a ese progreso que es el factor mismo del cambio. A esto se opone la imagen del capitalismo que avanza triunfante en una época en que ya ha engendrado a sus enterradores. Tiene que desbordarse, en fin, la copa de la amargura, para que se verifique el derrumbamiento salvador. Desde un punto de vista realista, se puede aceptar fácilmente la discontinuidad que va implicada en este derrumbamiento. Pero mal se explica uno, en términos marxistas, que unas fuerzas de trabajo que ya han pasado a ser sociales no hayan acarreada, por contragolpe inmediata, un cambio en las relaciones de producción, cambia que no sería posiblemente aún el socialismo, pero que conduciría a un estado de la sociedad en el (¿)itica ya se tendría en cuenta el carácter colectivo de las fuerzas productivas sociales, mientras que en la interpretación de Marx es aproximadamente la contraria lo que se produce, hasta llegar a un punto de ruptura cuya localización se le escapa al propio, autor.

¿No será que hay algo contingente en el mantenimiento de la alienación? Desde luego, Marx ha dicho algo sobre las condiciones de ésta y ha explicado algo acerca del movimiento de la historia. Pero su explicación quizá no esté plenamente adecuada a ese movimiento, del que se le escapa algo esencial. La comprende un elemento de necesidad y de inteligibilidad, incluso en lo histórico; pues bien: la alienación capitalista no la explica Marx con el rigor que supone, la aplicación que él intenta de la dialéctica a la historia.

Y si Marx no ha demostrado claramente que un lazo de necesidad une a la historia efectiva con la estructura dialéctica fundamental de la real, de ahí se deduce una consecuencia capital; la supresión de la alienación histórica debería volvernos al statu quo ante; es decir, a un estado en el cual siga ejerciéndose el movimiento dialéctico natural, condición de posibilidad, que nunca se ha abolido, de la aparición de formas nuevas de la alienación.

Pues bien: es algo muy diferente lo que se ve en las últimas conclusiones de Marx, y no hay duda de que la supresión de la alienación será para él el feliz acontecimiento que haga que la historia llegue definitivamente a su fin, sin que haya lugar alguno para la conservación de la posibilidad de la alienación. ¿No es eso el anuncio de una consecuencia de la supresión de la alienación, cuyas características no justifica la propia naturaleza de la alienación? Queda por examinar si la supresión de la alienación por Marx comprueba o invalida este presentimiento. Efectivamente, la supresión de la alienación es el único beneficio que puede reportar el marxismo. Toda su obra crítica no es nada en comparación con ello.

Tal y como la hemos expuesto hasta aquí, la dialéctica de lo real y de la historia permitía explicar el paso de una categoría de la alienación a otra, pero no permitía más que su interpretación intelectual y no su supresión. Únicamente la supresión de la alienación constituye la negación efectiva que cada una de las críticas sucesivas postulaba. Si la alienación fundamental no puede ser suprimida, todas las demás alienaciones volverán a recobrar sus derechos:

aunque se las comprenda en su encadenamiento, no por ello quedarán efectivamente reducidas. La única cuestión para Marx es, por lo tanto, saber si es posible suprimir la alienación fundamental y, por ende, todas las demás alienaciones.

III.-SIGNIFICACIÓN DE LA SUPRESIÓN DE LAS ALIENACIONES

La respuesta de Marx es positiva. Por lo tanto, se puede prever que veremos cómo se suprimen todas las alienaciones en detalle, empezando por la más fundamental para llegar hasta la más ilusoria, de la economía a la religión. La cual no quiere decir que se suprima primero una de las alienaciones y luego otra. Las supresiones se realizan simultáneamente; pero se realizan siguiendo un encadenamiento lógico que demuestra mediante qué mecanismo engendra una supresión a otra. Nos vemos conducidos de este modo a volver a hacer, en sentido inverso, el camino recorrido en la crítica: “La supresión de la alienación—dice Marx—sigue el mismo camino que la propia alienación. Por ejemplo, en lo referente a la economía, Marx ha apuntado que se realizará primero la supresión del capital, ya que es el fenómeno más aparente de esa alienación; luego, la supresión del trabajo dividido, y finalmente, el comunismo en cuanto supresión de la propiedad privada. De ella resultará la supresión de las clases, una nueva concepción de lo político (la supresión del Estado), una totalización de la historia y, finalmente, una supresión de la religión.”

A cada supresión de la alienación le corresponde la posición de una realidad. En efecto, esta supresión de la alienación (Aufheben) difiere, como ya sabemos, de la que se verificó en la dialéctica hegeliana. Marx le reprochaba a Hegel que suprimiese la objetividad al mismo tiempo que suprime la alienación. El, por el contrario, quiere suprimir solamente la alienación, manteniendo la objetividad o incluso la objetivación. Así, pues, al suprimir la alienación que se da en la propiedad capitalista, Marx conserva las fuerzas productivas sociales que se han desarrollado bajo el capitalismo. La supresión de la alienación es, pues, supresión-conservación; es decir, que es la instauración de un tercer término, nuevo y positivo. La supresión de la propiedad privada no es solamente un acto de negación, sino que es, al mismo tiempo, la institución de la propiedad socialista.

Pero hay algo más en la supresión de la alienación según Marx. Cada supresión aporta no solamente una realidad positiva, sino, además, una realidad definitiva, plenamente reconciliada consigo misma. Todas las relaciones dialécticas inmediatas aparecen como mediatizadas plenamente y no vuelven a encontrarse más que en el elemento de un universal concreto. El aspecto positivo de la supresión de la alienación no es, por lo tanto, solamente el retorno a la dialéctica de lo real en su movimiento primero e indefinido, sino que también es la constitución definitiva de la relación plenamente mediatizada que presuponen todas las relaciones inmediatas. Entonces hemos llegado a ese término mismo que subtendía todo el desarrollo que, hasta ahora, no captábamos concretamente en su totalidad, sino que solamente veíamos cómo se manifestaba en él el movimiento de lo que debe constituir la totalidad de lo real.

La realización final del marxismo es, al mismo tiempo, la supresión de las alienaciones, la reconstitución de la realidad positiva desalienada y un rebasamiento hacia una realidad más alta, verdaderamente perfecta, hacia la reconciliación total. Más que simple liberación del hambre, el fin de la alienación es, pues, su primera instauración, su verdadera constitución. La prehistoria se acaba, la historia propiamente humana empieza. Por ello es por lo que no hemos empleada al término "liberación" para designar esta parte; hemos preferido ligar el fin de la alienación con la consideración de ese fenómeno nuevo que es la aparición del hombre verdadero, su instauración. Cuando la hayamos descrita, no podremos llamarla de otra manera sino la creación del hombre por sí mismo.

CAPITULO PRIMERO

LA DEBILITACION DE LA ECONOMIA CAPITALISTA

Puesto que la alienación económica es fundamental, habrá que suprimirla en primer lugar para poder suprimir todas las formas derivadas de la alienación.

Ahora bien: la alienación económica, tal y como la hemos comprendido, era un proceso casi mecánico, no ya inconsciente, sino involuntario, mediante el cual determinados individuos explotaban a otros. Veníamos manejando fuerzas que en realidad eran impersonales, el capital y el proletariado. Por eso es por la que Marx no le reprocha al capitalista particular su conducta, igual que no le felicita al proletario por su condición. Mientras éste sigue siendo proletario, Marx no tiene para él, incluso, más que desprecio a todo lo más conmiseración. En realidad, en toda esto, se trata de un sistema. Es una maldad del sistema por lo que el hombre está alienado, y no por la libre determinación de tal o cual persona. La alienación económica es una alienación objetiva, una situación objetiva de alienación.

No se puede, por lo tanto, concebir que la supresión de esta alienación sistematizada objetivamente se lleve a cabo únicamente por la voluntad o por el proyecto de tales o cuales hombres. La voluntad y el que los hombres cobren conciencia, desde luego, que no serán inútiles, muy al contrario; pero antes tiene que madurar el propio sistema económico, y disgregarse de su propio movimiento, del mismo movimiento que aseguraba su dominio opresivo.

Por lo tanto, antes de poder presentarse como revolución, la supresión de la alienación es, en primer lugar, el desarrollo histórico del capitalismo, su propia debilitación, su autodestrucción.

I. -MARX Y LAS LEYES DE DESARROLLO HISTÓRICO DE LOS SISTEMAS ECONÓMICOS

En esto sí que, desde luego, Marx es un genial precursor, sea lo que fuere de la validez de tales o cuales puntos de detalle de su análisis. Todos los autores anteriores a él habían concebido la economía como una forma natural de la existencia humana, cuyas leyes estaban ya establecidas desde la eternidad y eran válidas eternamente. Los fisiócratas y los clásicos pretendían alcanzar las reglas inmutables de un orden eterno. Para los primeros, estas reglas habían sido dictadas incluso por la Providencia. Algunos teóricos más modernos, los de la escuela de Lausana, la de Viena a la de Cambridge, renunciarán a esta idea de un orden natural a eterno, que les parece demasiado metafísico; pero bajo el aspecto de una ciencia positiva, presentarán también las bases de lo que puede llamarse una economía fundamental, situada fuera del tiempo y del espacio. Esta es la opinión que sostenían antes de la guerra de 1939-1945 brillantes autores como von Mises, Pierson, Barone, que no concebían más forma posible de cálculo económico que el "mercado", comprendida como una

competición libre entre la oferta y la demanda; o sea que tenían al mercado por la institución económica fundamental.

Pues bien: Marx se opone a toda esta corriente, afirmando que los sistemas económicos son perecederos (los regímenes, y no las teorías), que se engendran unos a otros y se suceden temporalmente. Además de las leyes de funcionamiento sistemático de un régimen determinada-por ejemplo, esas leyes de la “circulación” de que el propio Marx vuelve a tratar en el Capital, hablando del régimen capitalista-, existen leyes de desarrollo de los sistemas, leyes de evolución. Mientras que para la economía pura se dan fenómenos aberrantes, excepciones, que a duras penas se trata de reducir al esquema general, para el marxista no existen más que las consecuencias inteligibles de fenómenos que se engendran los unos a los otros, siguiendo leyes de desarrollo que pueden ser determinadas. Así, pues, el que al capitalismo de competencia le haya sucedido la competencia imperfecta, y luego el oligopolio o el monopolio, es un hecho anormal para la economía pura; si acaso, ésta intentará dar con una definición de estos nuevos fenómenos, los clasificará con respecto a los fenómenos considerados por ella como normativos, como fundamentales; no se interrogará-o por lo menos no se interrogará más que muy raramente-sobre la cuestión de saber si se puede inferir una ley del paso de una a otra de esas formas de la vida económica. Para Marx, por el contrario, ese paso es el fenómeno más importante de la realidad económica; a él es al que hay que dedicar toda la atención.

En el caso que analiza, Marx va a esforzarse, por la tanto, -en determinar las leyes de desarrollo del sistema; desarrolla que es a la vez disgregación del sistema actual y aparición -de un nuevo sistema engendrado por el primero.

Es importante precisar que Marx trata del capitalismo de competencia de los dos primeros tercios del siglo XIX. Se dieron, en efecto, en esta época formas de vida económica que se aproximaban suficientemente a la forma de competencia de los economistas, como para que se pueda designar de ese modo el sistema económico vigente. Evidentemente, es sólo en función de ese sistema como está concebida la crítica de Marx, y bastantes de los reproches que se le han formulado u su análisis no le atañen directamente por razón de la situación diferente a partir de la cual se formulan. Desde luego, Marx no consideraba que el capitalismo de competencia fuese la única forma posible del capitalismo; por ejemplo, ha hablado de los monopolios. Pero este capitalismo de competencia, aunque ya se hubiese vuelto monopolístico, es el que Marx veía caminar hacia su ruina.

II. LAS “LEYES” DE EVOLUCIÓN DEL SISTEMA CAPITALISTA

La descripción de la supresión de la alienación capitalista no difiere de la descripción del mecanismo propio de la alienación capitalista. Son, efectivamente, las mismas leyes que hemos visto actuar, provocando la situación del proletario explotado y la acumulación del capital, las que van a acarrear igualmente la ruina del capitalismo. El mismo movimiento histórico que engendraba al proletario suprimirá al proletario. El mismo movimiento histórico

que permitía la acumulación del capital, acarreará su destrucción. Una vez franqueado cierto umbral, aquello mismo que constituía el sistema capitalista, pasa a ser el germen de su decadencia.

La unidad del movimiento de alienación y de supresión de la alienación es lo que explica que volvamos a encontrar aquí el contenido de la alienación ya descrita: explotación creciente del trabajador, acumulación y concentración crecientes de los capitales. Pero aquí volvemos a encontrar estos fenómenos en la forma que toman cuando su efecto acumulativo ha sido llevado hasta un punto crítico. Entonces se expresan en leyes tendenciales que resumen la evolución, tanto desde el punto de vista del capital como desde el del trabajo. En el capital es la ley de baja tendencial del porcentaje de beneficio, y en el trabajo, la ley de proletarización creciente. Finalmente, y actuando al mismo tiempo sobre el capital y sobre el trabajo, la presencia inevitable de la crisis alcanza al sistema capitalista, que poco a poca se agota en ellas.

En el análisis de la sociedad económica habíamos partido de la realidad más profunda, la menos visible y, por lo tanto, la más abstracta, para elevarnos luego a los fenómenos superficiales que son objeto de la consideración de los economistas, pero que no tienen sentida fuera de, una visión clara de los fenómenos profundos. Ahora llegamos a lo concreto propiamente dicho; es decir, que vamos a captar las fenómenos de superficie de la sociedad capitalista en su desarrollo histórico. El movimiento de análisis, en un principio abstracto y luego crítico, desemboca en una descripción comprendida del movimiento histórica.

Ley de baja tendencial del porcentaje de beneficio.

El capitalismo no tiene más objetivo que la plusvalía. Esta viene determinada por un porcentaje de plusvalía o porcentaje de explotación de la fuerza de trabajo. Pero este porcentaje no es modificable indefinidamente: está limitado por la duración de la jornada de trabajo normal, por las fuerzas fisiológicas del individuo y por el coste de las subsistencias. Se puede hacer que varíe la intensidad del trabajo hasta cierto punto, acrecentando con ello la plusvalía relativa. De todas las maneras, se tropieza con límites: la explotación es creciente, pero ese crecimiento mismo tiene tendencia a amortiguarse poco a poco. No por ella queda vencido el capitalista, ya que lo que a él le interesa no es el porcentaje de plusvalía máximo, sino la masa de plusvalía máxima. Podrá, por lo tanto, ampliar su producción para ganar aún más cada vez que esto le sea posible.

Pero aquí es donde juega una especie de ley de rendimientos decrecientes, que Marx denomina la ley tendencial de baja del porcentaje de beneficio. Al intensificar la producción, al intentar embolsarse superbeneficios mediante las innovaciones técnicas, el capitalista está obligado a incrementar la parte de capital que invierte en medios de producción y en materias primas, o sea su capital constante (c). Proporcionalmente, incrementa menos rápidamente, o nada, el capital variable invertido en fuerza de trabajo (v). Pues bien: su porcentaje de beneficio resulta de la relación entre la plusvalía (p) y el conjunto

del capital impuesto (y no sólo el capital variable). Este porcentaje de beneficio se expresa mediante la fórmula: $\frac{p}{c+v}$ ó $\frac{p}{C}$, en la cual $C = c + v$. Por lo tanto, si v se

mantiene estable, y si la relación $\frac{c+v}{v}$, o sea el porcentaje explotación del trabajo

se mantiene constante, el aumento del capital constante (c) acarrea una disminución de la relación llamada porcentaje de beneficio.

La ley se expresa así: “El crecimiento progresivo del capital constante, en relación con el capital variable, debe dar necesariamente como resultado una caída gradual del porcentaje de beneficio general, suponiendo que los porcentajes de plusvalía o de explotación del trabajo por el capital sigan siendo constantes.” ¿De dónde viene este crecimiento del capital constante proporcionalmente más rápido que el del capital variable? Es el resultado del progreso indefinido de la productividad, a consecuencia del maquinismo y del progreso técnico. La ley tendencial de baja del porcentaje de beneficio no es más que el reversa económico del progreso de la productividad: “La tendencia progresiva de los porcentajes de beneficio generales a disminuir no es sino una expresión particular del modo de producción capitalista en caso de progreso de la productividad social del trabajo.” No es más que una ley tendencial, que por lo tanto no es válida en el caso de cada capitalista particular; si éste lleva a cabo una innovación técnica, incluso puede decirse que ante todo economiza capital y realiza un superbeneficio. Pero mediante el juego de la competencia, en cuanto se haya extendido su innovación en toda la economía, su superbeneficio o su renta quedan absorbidos, y volveremos a percibir, en el conjunto de los capitalistas, el juego de la ley de baja del porcentaje de beneficio. Así, pues, cuanto más productivo se vuelve el trabajo social, más se encuentra amenazada el beneficio del capitalista. Tal es la contradicción que esta ley pone de manifiesto en el funcionamiento del sistema capitalista. Y el capitalista, mientras siga siendo capitalista, no puede más. Aterrado por la caída del porcentaje de beneficio, intentará incrementar su producción indefinidamente, sin tener en cuenta las necesidades de los consumidores, y provocará entonces la crisis de superproducción. Vemos ya aquí un lazo entre la ley de caída del porcentaje de beneficio y la aparición de las crisis.

La teoría de la disminución del porcentaje de beneficio no es nueva, puesto que Ricardo la conocía ya bajo una forma algo diferente; según él, el progreso económica de las sociedades exige que se pongan en cultivo tierras cada vez menos fértiles; de ello resulta un alza del salario nominal, y por consiguiente una baja del porcentaje de beneficio para el capital. Pero mientras que para Ricardo la ley de los rendimientos decrecientes se apoyaba en el hecho de una desigualdad natural entre los diversos elementos de los medios de producción, Marx no necesita ya postular esa desigualdad natural, sino que le basta con observar el desarrollo del movimiento del propio sistema capitalista, descrito en la teoría de la acumulación capitalista. Marx, por lo tanto, no hace que intervenga en su explicación ningún elemento exógeno o ajeno al funcionamiento del sistema.

Se han hecho serias objeciones a esta ley. Proceden en particular de B. Croce y de Mrs. J. Robinson. Croce hace observar que el progreso técnico corresponde hay a una reducción de todo el capital empleada (y por lo tanto de C), y que, por consiguiente, el porcentaje de beneficio tendría que crecer en lugar de disminuir. La objeción es exacta si se razona en el caso de una sola empresa, que se embolsa en efecto un beneficio suplementario inmediatamente después de haber introducida una innovación técnica, y que por lo tanto economiza capital. Pero el juego de la competencia debe entrañar en seguida la reabsorción de esa ventaja, y finalmente el porcentaje de beneficio tendrá tendencia a bajar a consecuencia de una modificación de la composición orgánica del capital (la proporción de c con respecto a v tendrá tendencia a crecer).

Joan Robinson, en sus *Essays in marxian economics*, objeta que el progreso de la productividad entraña un alza del salario real de las obreros o un alza del porcentaje de beneficio, pero no al mismo tiempo una baja de los salarios reales y una baja del porcentaje de beneficio. La objeción tiene peso. Pero no le deja desarmado al marxismo: el propia Marx había previsto la posibilidad de alzas pasajeras de los salarios reales, si bien, según él, la crisis económica se produce en seguida y absorbe sin dificultad este alza; entonces se vuelve a producir exclusivamente la baja del porcentaje de beneficio. Del mismo modo, puede que haya alzas pasajeras del porcentaje de beneficio, como consecuencia de los progresos técnicos; pero, igualmente, estos superbeneficios son rápidamente absorbidos por la competencia. Evidentemente, todas estas objeciones cobran mayor fuerza en el caso de los monopolios, que no están sometidos a la competencia. Pero los monopolios no pueden sino retrasar el efecto de la ley descubierta por Marx. No constituyen en sí un freno a la aparición de las crisis. Y, en las crisis, las ocasiones de invertir van decreciendo, lo cual, corresponde equivalentemente a una baja del porcentaje de beneficio. Solamente el juego de la ley se hace más complejo en este caso.

Ley de proletarización creciente.

Así como la ley tendencial de la baja del porcentaje de beneficio se infería del mecanismo de la acumulación, al esforzarse el capitalismo en incrementar sin cesar sus beneficios y al tropezar por ello con la disminución de su porcentaje, la ley de proletarización se infiere también del movimiento general de la sociedad capitalista. Se deriva de la explotación creciente de la fuerza del trabajo de cada obrero y, por otra parte, de la superpoblación relativa que resulta de la modificación de la composición orgánica del capital. Además, un número cada vez mayor de pequeños capitalistas, eliminados por la competencia, son rechazados hacia el proletariado, que de ese modo crece sin cesar. La concentración progresiva y la centralización de los capitales refuerzan este juego de la competencia. De este modo aparece el ejército e reserva industrial, del cual las capitalistas sacan los efectivos a medida de sus necesidades durante los períodos de expansión económica, y al cual vuelven a echar después a los trabajadores de los que ya no tienen necesidad cuando el mecanismo productor se atasca. Es un ejército de reserva para el capital, pero también es el ejército de las descontentos, que, al cobrar conciencia de su

situación de oprimidas, se alzarán algún día en guerra contra el capital, que no puede sino oprimir, y oprimir cada vez más.

Contra esta ley es contra la que los defensores del capitalismo han dedicado especialmente sus ataques. Las objeciones se refieren al mismo tiempo a la ley de concentración progresiva de las capitales y a la ley de pauperización creciente del proletariado. En ambos casos se esfuerzan en demostrar que la historia de los hechos económicos y las estadísticas apartan un mentís a las previsiones de Marx acerca del desarrollo de los fenómenos capitalistas.

Contra la teoría de la concentración, hacen valer, sobre todo, la persistencia del pequeño comercio, de la artesanía y del trabajo a domicilio. Esta era ya la objeción de Bernstein en *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*. La respuesta es bastante sencilla. Basta con leer una obra como la de Daniel Guérin, *Où va le peuple américain?*, para cerciorarse de una concentración industrial y capitalista de una talla que Marx jamás habría podido imaginar. El caso de la concentración capitalista francesa es menos conocido porque, en nuestro país, se ha conservado el secreto de los negocios, mientras que al otro lado del Atlántico ha desaparecido casi por completo. Pero además de las recientes concentraciones espectaculares en ciertas industrias clave como la siderúrgica, numerosos hechos que todo el mundo puede observar no demuestran en absoluto retroceso alguno en la concentración capitalista, ni una rentabilidad mayor de la artesanía. Incluso en la agricultura, los mejores agrónomos franceses admiten generalmente las ventajas de la gran explotación concentrada, en comparación con la pequeña explotación familiar. Desde luego, no es por razones económicas por lo que sigue siendo preponderante esta última en Francia. Ciertamente es que en este campo hay posibilidades de movimientos inversos: se pueden observar actualmente en Alemania gracias a la fabricación de un material agrícola pequeño sumamente perfeccionado. Aún quedaría por saber si en la mayoría de los casos una forma u otra de proteccionismo no sigue siendo la única garantía de supervivencia de toda explotación agrícola pequeña.

Otra teoría se opone a la de la concentración. Es la de la dimensión óptima de la empresa; ya sea la teoría de Walras y de Pareto de los coeficientes de fabricación, ya sea la teoría de las combinaciones productivas de Amoroso, o la teoría del equilibrio de firma de A. Marshall o de Mrs. Joan Robinson. Todas estas teorías tienen un campo de validez indiscutible, pero sus fórmulas están dadas en función de un estado determinado de la técnica, como en ellas mismas suele admitirse: pues bien: toda la tesis de Marx descansa en la aparición sucesiva de innovaciones que trastornan cada vez las condiciones de la rentabilidad óptima.

Hay un último argumento cuya trascendencia es desde luego menor: es el de la difusión de la democratización de la propiedad mediante la sociedad anónima. Este argumento no engaña a nadie; ya se sabe de sobra que las sociedades anónimas no son fuerzas impersonales, sino muy personales, y que ni siquiera es necesario poseer gruesos paquetes de acciones para “controlar” de hecho gran número de sociedades. Las sociedades anónimas, en lugar de restringir el efecto de la concentración, permiten, por el contrario, un incremento de la

potencia económica de algunos, muy por encima de la importancia de su propiedad personal. En ciertos casos, bastará con el 5 por 100 de las acciones para controlar una sociedad.

Desde luego, los defensores del capitalismo hacen mal en invocar aquí los límites necesarios e infranqueables de la eficacia del sistema capitalista, cuando ellos son los que alaban y en parte con razón las ventajas de un sistema que no conoce límites, y ven en ese sistema el principio de un crecimiento económico indefinido, y, por consiguiente, la tienen por el régimen económica más eficaz.

La verdad es que puede apelarse a argumentos mejores contra la ley de la pauperización. Hay quien hace observar, por ejemplo, que la situación de los trabajadores actuales no tiene ni punto de comparación con la de los trabajadores de la época de Marx o del capitalismo naciente. El hecho se puede incluso demostrar estadísticamente. Pero apenas si demuestra casi nada en contra de la tesis de Marx. En primer lugar, éste no ha negado la variación de los medios de subsistencia correspondientes a la fuerza de trabajo obrera en el tiempo y en el espacio. La pauperización no puede evaluarse más que en relación con el nivel medio de vida y con las exigencias de una sociedad determinada. Por otra parte, la pauperización prevista por Marx habría aparecido más claramente aún si no hubiesen reaccionado los obreros contra la ley que predecía su destino. Efectivamente, ellos mismos han destruido el sistema atómico de competencia, que les reducía a la impotencia, asociándose en sindicatos. Estos les han permitido a veces enfrentarse como potencia rival con la potencia económica del capital. La tendencia que Marx describía ha podido ser contrarrestada de este modo, pero no por ella dejaba de manifestarse. Ni siquiera ha dejado de actuar en los regímenes capitalistas actuales cada vez que el movimiento obrero cesa en su esfuerzo.

Algunos autores han querido distinguir entre una pauperización absoluta y una pauperización "ideal" (como decía W. Sombart) a un pauperismo «subjetivo,» (como decía De Man). Con lo cual no dejan mal parada a la tesis de Marx, sino que, por el contrario, la exploran siguiendo la intención de su autor. La que cuenta, en los factores que desencadenarán la revolución, no es tanto una situación de hecho como la conciencia que se cobra con motivo de esa situación de hecho. Entonces, los fenómenos "relativos" influyen más que los fenómenos absolutos. Las grandes leyes de evolución del capitalismo se cumplen ciegamente, pero no sin la acción humana. Describen tendencias del mecanismo económico, pero la verdadera debilitación del capitalismo no se producirá hasta el día en que los proletarios hayan cobrado conciencia de su situación. Por consiguiente, el mecanismo cuantitativo no, basta.

Estas observaciones permiten precisar la significación de las leyes de evolución del capitalismo. Estas no hacen sino determinar las condiciones de la "maduración" de la situación capitalista, las direcciones en las que inevitablemente se desarrolla el sistema, y que no pueden menos de provocar, aunque solo las contrarreste parcialmente, el que se cobre conciencia de una situación inhumana. "Las armas que ha utilizado la burguesía para abatir a la feudalidad se vuelven actualmente contra la propia burguesía. Pero la

burguesía no se ha contentado con forjar las armas que le darán muerte; es ella igualmente la que ha producido a los hombres que utilizarán esas armas, a los obreros modernos, a los proletarios.” El capitalismo burgués engendra un mecanismo económico fatal, pero engendra de moda aún más fatal a hombres que no podrán menos de cobrar conciencia de la situación alienada a la que se ven reducidos, y atacarán al sistema entero. El capitalismo se ve debilitado por las leyes internas de su desarrollo inmanente, pero no será verdaderamente destruido más que con la intervención revolucionaria de los proletarios explotados.

Las crisis, ley de desarrollo del capitalismo.

Las crisis son también un sistema casi mecánico, y se ha podido intentar formular matemáticamente las leyes de su desarrollo en el tiempo. Resumen todas las tendencias a la debilitación del capitalismo. Pero tampoco bastan para provocar su ruina sin la intervención de los proletarios. Tienen, sobre todo la virtud de fomentar en los proletarios parados el sentimiento de su explotación. Como son un mecanismo, el mecanismo puede ser compensado; pero mientras subsiste la dominación impersonal de las fuerzas cuya potencia refleja, subsiste igualmente el sentimiento de la explotación, que es la que constituye el verdadero fermento revolucionario.

Marx ha conocido durante su vida algunas de las mayores crisis del capitalismo en el siglo XIX: las de 1827-1839, de 1846-1847, de 1854-1857, etc. Incluso llegó a creer que las de 1847 y 1856 iban a ser fatales. Ya en el Manifiesto comunista ve en la crisis el resumen de todas las características del funcionamiento del capitalismo: “Las condiciones burguesas de producción y de intercambio, las condiciones burguesas de la propiedad, la sociedad burguesa moderna, que ha hecho que florezcan, como por encanto, tan poderosos medios de producción y de intercambio, todo esto recuerda al bruja que se ve incapaz de dominar las fuerzas infernales que han acudido a su invocación. Desde hace varias décadas, la historia de la industria y del comercio no es sino la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra el régimen de propiedad que condiciona la existencia de la burguesía y de su dominación. Basta con mencionar las crisis comerciales que, por su reiteración periódica, ponen en tela de juicio de manera cada vez más amenazadora la existencia de la sociedad burguesa entera. En las crisis comerciales, no sólo se destruyen regularmente una gran parte de los productos ya creados, sino una gran parte de las fuerzas productivas ya constituidas. En las crisis se declara una epidemia social, que en cualquier otra época hubiera parecido una paradoja, la epidemia de la superproducción. Bruscamente, la sociedad se ve momentáneamente relegada a un estado de barbarie; diríase que el hambre a una guerra general de exterminio le han privado de sus medios de subsistencia: la industria y el comercio parecen aniquiladas. ¿Y por qué? Porque la sociedad tiene demasiada civilización, demasiados medios de subsistencia, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el desarrollo de la civilización burguesa ni de las condiciones burguesas de propiedad; al contrario, se han vuelto demasiado poderosas para esas condiciones, y estas condiciones les dificultan el desarrollo; y cada vez que las fuerzas productivas remontan ese

obstáculo ponen en desorden a la sociedad burguesa entera y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. El sistema burgués se ha quedado demasiado estrecho para contener la riqueza que ha producido.”

Además, una crisis engendra a otra, siguiendo un proceso acumulativo e indefinido: “¿Cómo, supera la burguesía las crisis? Por un lado, mediante la destrucción forzosa de una masa de fuerzas productivas; por otro, mediante la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los mercados antiguos. Luego, ¿cómo? Preparando crisis más generales y más formidables, y disminuyendo los medios de, evitarlas.”

En este enunciado muy general tenemos ya la indicación del resorte de las crisis: “El sistema burgués se ha quedado demasiado estrecho para contener las riquezas que ha producido.” Lo cual significa que se da una superproducción acompañada de un subconsumo obrero: y este doble fenómeno es el resultado de las “condiciones burguesas”, o sea del sistema de explotación del trabajo. Para sobrevivir, la burguesía capitalista no puede sino esforzarse en acumular más aún, y ella es el fin de toda su actividad; por lo tanto, tiene que realizar beneficios cada vez mayores, la cual corresponde a mantener al trabajador en su miseria. Pero al incrementar su capital mediante la acumulación de todos esos beneficios, produce demasiado en comparación con lo que los obreros pueden comprar con los ingresos que les ha asignado. Y si quisiese asignarles ingresos superiores, se suprimiría a sí misma en cuanto acumulación de beneficios. Estamos en el círculo vicioso. Y esta contradicción es justamente la crisis, el atasco del mecanismo de producción. Que no se diga que hay en Marx una explicación de la crisis por el subconsumo obrero absoluto: Marx no cree en la existencia de una ley pétrea que mantendría los salarios a un nivel mínimo, fisiológico o de otra clase. Pero reconoce la posibilidad de una superproducción relativa; es decir, demasiado grande en relación con las posibilidades de la demanda solvente, así como la de un subconsumo relativo, o sea basado en la incapacidad de pagar la producción excedente. La explicación de Marx es, por lo tanto, una explicación compleja en la cual intervienen y se conjugan los diferentes elementos que hasta ahora ha ido aislando en el análisis de lo real económica. En esencia, se puede decir que se produce un encuentro entre una super-abundancia de capital (de donde viene la superproducción, que no es más que el fenómeno externo a la manifestación de la crisis) y un subconsumo obrero relativo.

Como telón de fondo está el juego de la ley tendencial de baja del porcentaje de beneficio, que obliga al capitalista a incrementar hasta el máximo su capital para compensar la reducción del porcentaje de beneficio, al mismo tiempo que con ello reduce de hecho indirectamente ese porcentaje de beneficio.

Varios factores intervienen aquí. En primer lugar, la influencia de una re-inversión demasiado fuerte, resultado de una amortización incorrecta: el capitalista se ve obligado a ella por la baja del porcentaje de beneficio. Es un fenómeno secundario que refuerza los demás mecanismos.

La responsabilidad principal en la aparición de la crisis reside en la superabundancia del capital en relación con la insuficiencia relativa de las

materias primas de las que ese capital es comprador. Los precios de estas últimas suben. Hay demasiado capital, y por la tanto relativamente demasiada producción, en relación con las posibilidades del equilibrio en el conjunto del mecanismo.

Finalmente, el atesoramiento también influye, provocando la mala venta en el momento en que interviene.

Sea cual fuere su origen, la supercapitalización o la superinversión acarrearán una superproducción que provoca la crisis: “En el ciclo-o mejor dicho, la espiral-que describe el capital durante su reproducción llega un momento en que el mercado parece demasiado estrecho para la producción.” Tal es el destino del capitalismo, abocada al progreso indefinido del capital: se ve obligado a “producir según las fuerzas productivas, a sea, dentro de lo posible, a explotar, con un capital determinado, el máximo de trabajo, sin tener en cuenta la limitación del mercado ni las necesidades solventes; y todo ello a causa de la extensión incesante de la reproducción y de la acumulación, por la transformación constante de la renta en capital, mientras que, por otra parte, la masa de productores sigue siendo limitada y, según el sistema de la producción capitalista, tiene que seguir limitada a la cantidad media de las necesidades.”

Pero el fenómeno de superproducción no es sino el reverso del subconsumo obrero: éste determina el límite de la demanda solvente. Este límite se infiere de la misma ley que obliga al capital a desarrollarse sin cesar. Por lo tanto, puede decirse que: “La razón última de todas las crisis verdaderas es siempre la pobreza y el consumo limitado de las masas, que se opone a la tendencia de la producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas como si éstas no conociesen otro límite que la capacidad absoluta de consumo de la sociedad.” Es posible que en la fase ascendente del ciclo crezcan los salarios reales; pero este movimiento se ve a su vez contrarrestado por la presencia de un número cada vez mayor de parados que se disputan los empleos y que de ese modo hacen que baje el precio de la fuerza de trabajo. Así, pues, incluso en la fase ascendente del ciclo, la demanda obrera de bienes de consumo tiende a quedarse estable o a disminuir. Lo cual, por otra parte, provoca por contragolpe una baja del precio de las subsistencias y una caída consecutiva del salario nominal. Finalmente, el poder adquisitivo del obrero disminuye, y los obreros no pueden consumir lo suficiente para absorber la producción nueva. Aparece la crisis y vuelve a poner al sistema en un punto de equilibrio.

En resumen, se puede decir, de acuerdo con Bartoli, que: “La baja tendencial del porcentaje de beneficio produce la competencia, la especulación, ya que cada empresario intenta compensarla por su lado, mediante un aumento de la masa de beneficio; de ello resulta una superabundancia relativa de capital que engendra la escasez relativa de materias primas, que a su vez se debe o a cosechas insuficientes o a vanos en los períodos de producción; la superabundancia de capital va acompañada de un subconsumo obrero que la agrava, y una crisis “necesaria” de liquidación permite la recuperación. El atesoramiento, el progreso técnico, los cambios radicales en la composición

orgánica del capital social, la ampliación del proceso de producción, etc., complican el esquema.

Algunos, por el contrario, han creído distinguir en la obra de Marx varias explicaciones independientes del ciclo económico y de la crisis. La mayoría de los autores que hasta la última guerra trataban del ciclo se esforzaban efectivamente en encontrar una explicación única a los fenómenos referidos, ya fuese una explicación puramente interna respecto al mecanismo económico, ya fuese una explicación exógena. Al enfrentarse con la obra de Marx, tenían, por la tanto, la impresión de encontrar explicaciones diversas e independientes, ya fuesen endógenas o exógenas, por ninguna de las cuales se habría decidido definitivamente Marx. La tendencia actual se orienta hacia explicaciones más complejas, y la de Marx debería parecer, por la tanto, más comprensible. Sin embargo, Dupriez distingue aún dos teorías de la crisis en Marx. La primera teoría, expresada sobre toda en el Libro I del Capital, podría formularse de este modo: la ley de las subsistencias (o sea la ley de la compra de la fuerza de trabajo a su valor, o por el valor de las subsistencias necesarias para la producción y para la reproducción de esa fuerza de trabajo) entraña la creación de plusvalía, de donde resulta la acumulación capitalista, que decide a su vez el ritmo de creación de bienes de producción sin lazo alguna con la demanda final. A causa de este hecho, se daría una deficiencia del poder adquisitivo en la reproducción ampliada". En otros términos, se daría una especie de subconsumo obrero exógeno. Por el contrario, en la Historia de las Doctrinas económicas y en los desarrollos ulteriores del Capital (sobre todo en el Libro III), se vería una explicación procedente exclusivamente de la contradicción interna del sistema capitalista, sin que se apele a la ley de las subsistencias y sin que haya oposición a la ley de las salidas de las mercancías, que impide admitir una demanda insuficiente. Esta interpretación sería—dice Dupriez—la más frecuente entre los marxistas. Hay en este caso una acumulación excesiva de capital fijo (o mejor dicha, constante). El ahorro viene determinado exclusivamente por la distribución de las rentas y determina a su vez la inversión, cualesquiera que sean las relaciones entre el porcentaje de interés y el porcentaje de beneficio; el capitalista no tiene en cuenta para nada el equilibrio entre los bienes de producción y los bienes de consumo. Y se produce la crisis. Habría, en el primer caso, una explicación mediante un subconsumo independiente, que resultaría únicamente de la ley de las subsistencias (interpretadas en términos parecidos a la ley de bronce de Lasalle); en la segunda explicación, se produciría una supercapitalización igualmente independiente, que resultaría únicamente de la distribución de las rentas (beneficios y salarios), sin que la demanda haya entrado en cuenta.

Al indicar que tanto la superproducción como el consumo eran, según los textos de Marx, tan relativas la una como el otro, hemos demostrado suficientemente la interdependencia entre los dos esquemas explicativos. Si Marx insiste unas veces en un aspecto más que en el otro, puede ser por oportunidad, pero sin duda es más bien porque las diversas descripciones de las crisis no se sitúan en idéntico nivel de su razonamiento: la supercapitalización hace que intervengan elementos de razonamiento que aún no habían aparecido en el nivel de análisis abstracto en el que se sitúa el primer Libro del Capital, en el que se trata sobre toda del subconsumo obrero,

ligado al proceso de producción. La intervención de una capitalización excesiva no puede aparecer más que cuando se han sopesado los fenómenos monetarios y los fenómenos de rentas indicados en los Libros II y III del Capital.

Dupriez concluye, finalmente, a propósito de la tesis de Marx: "Es éste un grave problema social, que implica desequilibrios mantenidos y, por lo tanto, crisis en la economía; pero no es en modo alguno una cuestión de lógica económica ni de resultado catastrófico en el sentido marxista. La conclusión es serena. Pero no es del todo exacta en cuanto se niega a admitir en Marx una lógica económica. Desde luego, conviene entenderse acerca de esta palabra. No se trata de un determinismo natural, pues ya sabemos hasta qué punto es ajeno al pensamiento de Marx ese tipo de determinismo. Pero sí es un determinismo social, que condiciona la adquisición de conciencia que provoca y las acciones que motiva. El final catastrófico del capitalismo no es, para el propio marxista, el advenimiento de una catástrofe natural. Indudablemente, el capitalismo se va debilitando a través de los desequilibrios que le amenazan sin cesar, pero no por ello está ya dicho que esas desequilibrios lleguen a derrumbarse únicamente con su fuerza natural. Lo que es mucho más importante, es que las crisis, al igual que las leyes del desarrollo capitalista en general, engendran situaciones de tal clase, que los hombres pueden cobrar en ellas conciencia de su condición inhumana y decidirse a colocar bajo su control el mecanismo ciego que funciona con semejantes sacudidas. La tendencia a las crisis es por consiguiente una especie de "lógica", sin lugar a dudas; una lógica externa al hombre e impersonal: actúa independientemente mientras tanto los hombres no empuñan el control consciente de su destino y, especialmente, ponen fin a la separación mantenida entre el subconsumo obrero o la demanda y la supercapitalización que provoca las crisis de superproducción.

De dicha separación es de donde procede de hecho toda crisis y, finalmente, esta misma separación se analiza en un fenómeno más elemental que subtiende toda la explicación de las crisis en Marx: el fenómeno del desajuste temporal entre la venta y la compra, que resulta de la distinción entre valor de intercambio y valor de uso. Debido al valor del dinero, puede producirse un adelanto o un retraso de la producción respecto del consumo. En la mercancía ya viene dada la posibilidad de la crisis. La mercancía es, en efecto, al mismo tiempo valor de uso y valor de intercambio: de esta distinción puede resultar una verdadera separación, que provocará que haya valores de uso sin valor de intercambio a productos que no se venderán. Tal será el caso de la superproducción. "La oposición inmanente en la mercancía entre el valor de uso y el valor; del trabajo privado que al mismo tiempo tiene que aparecer como trabajo inmediatamente social; del trabajo particular concreto que no tiene valor, al mismo tiempo, sino en cuanto trabajo general abstracto; de la personificación de la casa y de la reificación de las personas; esta contradicción inmanente ve sus formas de movimiento desarrolladas en las oposiciones que se comprueban en la metamorfosis de las mercancías. Estas formas implican, por lo tanto, la posibilidad, pero solamente la posibilidad de las crisis". En otro lugar ha explicado Marx muy claramente que "la forma más abstracta de la crisis, y por consiguiente su posibilidad formal, es la metamorfosis de la mercancía", o sea "la contradicción contenida en la unidad de la mercancía, entre el valor de intercambio y el valor de uso, entre el dinero

y la mercancía.” De esta distinción formal en la naturaleza de la mercancía se pasa a la realidad de la crisis, introduciendo el factor tiempo entre la compra y la venta: “La venta y la compra pueden ser distintas. Ahí yace la crisis en potencia.” Esta intervención del factor tiempo, Marx la explica por la utilización del dinero con dos funciones diferentes, como medio de pago y como medida de valor: “La crisis en su última forma procede de que el dinero funciona como medio de pago y figura en dos momentos diferentes en funciones diferentes.” Concretamente, esta significa que “la dificultad de vender, suponiendo que la mercancía tenga valor de uso, procede simplemente de la facilidad que tiene el comprador de diferir el hecho de que el dinero se vuelva a transformar en mercancía.” Esto es lo que ocurre cada vez que hay un atesoramiento. Pero el fenómeno de subconsumo tampoco es diferente: corresponde a un ahorro excesivo y a una inversión excesiva por parte del capitalista, a consecuencia de la cual la sociedad entera difiere la compra de una mercancía que, sin embargo, tenía valor de uso.

Posibilidad no es realidad, claro está. Ya hemos hecho observar con bastante frecuencia que lo que Marx observa en el plano de la teoría del valor constituye la condición de posibilidad de la alienación capitalista, pero que no la entrada a ésta necesariamente. Esto se comprueba una vez más a propósito de las crisis: “Posiblemente ocurrirá todo como es debido”, hace notar. Pero una vez que se ha establecido el modo de producción capitalista, las cosas ya no pueden ocurrir como es debida. Porque el capitalista, movido por las leyes de la existencia del capital, y particularmente por la ley tendencial de la baja del porcentaje de beneficio, se ve obligada a invertir cada vez más, a invertir demasiado, y por lo tanto a hacer que se difiera la compra de los bienes producidos, hasta tal punto que una se imagina que hay una superproducción de bienes.

No por ello es menos cierta que la unidad lógica de la explicación descansa en “la metamorfosis formal del capital, la separación en el tiempo y en el espacio, de la compra y de la venta.” El interés de esta explicación es por consiguiente muy grande. Desde luego, se vislumbra hasta qué punto coincide con la que buscan muchos economistas modernos que se dedican al estudio de las repercusiones del factor tiempo en los diversos fenómenos económicos. Los desajustes temporales, bajo una u otra forma, se consideran hoy como fuente de la crisis. Esta explicación permite, además, la incorporación de los factores monetarios, ya que la moneda no es otra cosa más que la dimensión temporal de la economía. El propio Marx había vislumbrado este hecho, cuando incorporaba los fenómenos de crédito a su explicación general de la crisis. El crédito no es más que un desajuste más introducido entre la producción y la compra solvente: aunque se produzca antes del propio acto productivo, no por ella deja de preparar un hiato ulterior entre la producción y la compra del producto. Con ello cumple un cometido complementario al del ahorro; es decir, a la acumulación del beneficio por el capitalista. Y también provoca la superabundancia de capital y el atasco del mercado.

En este aspecto, la teoría marxista de la crisis tiene a veces resonancias parecidas a las de las teorías modernas, entre otras, a la de Keynes. Por ejemplo, puede leerse en una nota manuscrita de Marx: “Contradicción es el

modo de producción capitalista: los obreros en cuanto compradores de mercancías, son importantes para el mercado. Pero cuando los considera como vendedores de su mercancía, la fuerza de trabajo; la sociedad capitalista tiene tendencia a reducirles al mínimo de precio. Otra contradicción: las épocas en que la producción capitalista pone todas sus fuerzas en el asador, se revelan por regla general como épocas de superproducción, porque las fuerzas de producción no pueden ser utilizadas nunca suficientemente para que haya no sólo producción, sino además realización de una sarta mayor de valor. Y la venta de las mercancías, la realización del capital-mercancía, y por consiguiente de la plusvalía, está limitada no ya por las necesidades de consumo de la sociedad en general, sino por las necesidades de consumo de una sociedad cuya mayor parte es y seguirá siendo pobre.” Habría que fijarse en que Marx no ha hecho aquí las distinciones necesarias entre bienes de producción y bienes de consumo. Pero la esencia de la teoría tiene extrañas analogías con la concepción que tiene de la demanda efectiva el autor de la Teoría general del empleo, del interés y de la moneda.

La posibilidad general de las crisis viene dada por la distinción entre valor de uso y valor de intercambio por la posibilidad de un desajuste temporal entre la compra y la venta. Esta posibilidad se vuelve realidad fatal desde el día en que aparece el modo de producción capitalista, desde el día en que la ley tendencial de baja del porcentaje de beneficio obliga al capitalista a una superproducción y a una supercapitalización, sin tener en cuenta la demanda solvente, que él mismo ha limitado, sin embargo. Proceso fatal, mientras subsista el capitalismo de competencia tal y como lo ha descrito Marx.

Marx ha intentado calcular la regularidad de las crisis. Creía verlas aparecer cada seis o siete años. Engels, por su parte, estimaba que el intervalo era más bien de diez años. Es éste un punto acerca del cual aún siguen discutiendo los economistas. De todos modos, Marx creía, por lo menos hasta 1870, en el retorno “fatal” de esas catástrofes que minaban más y más la salud del capitalismo. Más tarde se mostrará más reservado. Cosa que tiene su explicación: el capitalismo de competencia cedía terreno ante ciertas formas cada vez más particulares, en las que los monopolios y el crédito tenía nueva que complicaba el mecanismo. Marx precisó entonces que las crisis son el resultado de fuerzas ciegas, pero que no son ciegas más que mientras la sociedad no las ha domesticado. Si se llegase a domesticar esas fuerzas, se vería “que la anarquía social de la producción quedaría sustituida por una reglamentación socialmente planificada de la producción, con arreglo a las necesidades de la comunidad, así como las de cada individuo.”

La desaparición del capitalismo de competencia, y su sustitución por la competencia imperfecta y oligopolística, no suprimen en sí las crisis, sin embargo. La temible prueba de ellos nos la han dado los años de 1929-1933. Pero ahora ya es cierto que, de acuerdo con la frase de Engels, la reglamentación planificada de la producción puede suprimirlas. Todo el problema reside en saber si esa reglamentación es compatible con la propiedad de los medios de producción. Bastantes economistas occidentales lo sostienen, y parece ser que la economía americana ha dispuesto desde 1933 hasta ahora de instrumentos de control de la economía que pueden atenuar

ampliamente las crisis, cuando no hacerlas desaparecer. Pero también hay que reconocer que la propiedad privada ha cambiado bastante desde la época en que la conocía Marx, y que los controles que hoy llegan hasta ella, mediante una fiscalización muy estricta, un control severo del crédito y métodos más directos aún, le confieren una naturaleza bastante diferente de lo que era la propiedad privada según el Código de Napoleón. Todo esto tendería más bien a demostrar, que no a invalidarla, la tesis marxista según la cual el desarrollo catastrófico del capitalismo no puede menos de conducir a la supresión de la propiedad capitalista, o por lo menos de una parte de los derechos absolutos de la propiedad privada. Por el contrario, si la evolución apuntada prosiguiese, el esquema marxista quedaría invalidado en un punto esencial, el de la necesidad de una revolución para acabar con el capitalismo propiamente dicho. Pero este punto no ha sido aún netamente rebatido, porque los hechos cuya existencia se apuntan en el capitalismo americano, o en el *planning* laborista inglés, no constituyen aún, ni mucho menos, la abolición de todos los derechos de la propiedad privada de los medios de producción. Además, ésta sabe también tomarse sus revanchas: esto es lo que ha ocurrido, desde 1951, tanto en la Gran Bretaña como en los Estados Unidos. Por otra parte, en la misma medida en que se suavizan los controles, vuelven a aparecer de modo más peligroso las tendencias a la crisis. En realidad, el mecanismo fatal sigue teniendo mucha cuerda, y la evolución contemporánea tendería más bien a comprobar, que no a invalidarla en este punto, la tesis de Marx, quien, sin embargo, no podía prever esta evolución.

En todo esto no se ha hablado de la “crisis general del capitalismo”. Marx no ha hablado de este acontecimiento ¹. Son los autores soviéticos modernos quienes, como consecuencia de los estudios de Lenin sobre el imperialismo, han puesto de moda esa tesis. Parece tratarse de un fenómeno nuevo, aparecido desde 1914. Esta fecha indica el punto de ruptura entre la economía clásica de tipo de relativa competencia y la economía actual. El comercio internacional no se ha repuesto nunca de la decadencia que comenzó en 1914. El cambio de las corrientes comerciales ha roto un equilibrio que se creía estaba lógicamente fundamentado, y que de hecho se asentaba sobre circunstancias contingentes: en realidad, no se mantenía más que gracias a la inversión masiva en los países coloniales. Han aparecido nuevas potencias económicas, y las viejas potencias industriales no han podido mantener más que a duras penas su actividad económica tradicional. Ciertos mercados importantes para su equilibrio les han sido arrebatados definitivamente. El sistema ha seguido dislocándose hasta la Gran Crisis. Más tarde, las monedas se han vuelto inconvertibles, las naciones se han hecho autárquicas, y el comercio internacional se ha estancado. La segunda guerra mundial ha

¹ Ciertamente es que se puede encontrar la expresión “crisis general” en el prefacio a la segunda edición del *Capital*: “El movimiento contradictorio de la sociedad capitalista lo percibe el burgués práctico, de la manera más chocante, mediante las vicisitudes de la industria moderna a través de su ciclo periódico, cuyo punto culminante es la crisis general. Ya vislumbramos la vuelta de sus prodromos; se acerca de nuevo...” (*Le Capital*, traducción Roy, t. I, p. 29.) El contexto indica claramente que crisis general no indica aquí más que la crisis que, en el punto culminante del ciclo, alcanza al conjunto de la economía, y no una crisis definitiva y última que alcance al capitalismo en el mundo entero y provoque su hundimiento. Son los soviéticos quienes han puesto de moda esta última interpretación, a consecuencia de las declaraciones de Stalin en el XVI Congreso del Partido Comunista Bolchevique, sobre la base de los trabajos de Varga. Sobre este punto, véase el libro de H. CHAMBRE, *Le marxisme en Union Soviétique*, Éd. du Senil, Paris, 1955, pp. 412 y ss.

desequilibrado aún más fuertemente las corrientes tradicionales del intercambio, y se comprueba cada vez con mayor evidencia que el equilibrio natural de la economía no existe y que la vida de las economías nacionales es en ciertos casos muy precaria.

Los autores soviéticos interpretan estas hechas como la aparición de una crisis general del capitalismo, fenómeno histórico determinado, que se desarrollaría ante nuestros ojos y que resumiría en sí todas las crisis parciales que periódicamente afectaban al capitalismo. El fenómeno es económico: oposición entre dos mundos económicos, el socialista y el capitalista; el primero de los cuales representa el porvenir, y el segundo, el pasado; dislocación de las corrientes comerciales, amplificación de las crisis, aceleración del desarrollo desigual de las grandes potencias. Pero el fenómeno es, al mismo tiempo, una coyuntura política y social nueva: descansa sobre la rebelión de las pueblas coloniales, sobre las crisis políticas que afectan a la democracia y llevan al fascismo, y, finalmente, sobre el incremento del movimiento revolucionario proletario. Ya no nos hallamos frente a una tesis teórica referente al desarrollo del capitalismo, como en el caso del análisis de Marx, sino de una tesis histórico-política, que resume el análisis hecho por los marxistas de la situación del mundo después de la Revolución de Octubre. La tesis soviética actual difiere, además, de la tesis de Marx sobre las crisis en un punto particular: parece referirse a un desenlace catastrófico y próximo, mientras que la tesis de Marx no hacía sino enunciar la ley de desarrollo del capitalismo, indudablemente de carácter fatal, pero cuyo, desenlace no podía preverse. Este desenlace suponía que los proletarios cobrasen conciencia de sí mismos, ayudados en ello por el movimiento del capitalismo, pero sin que este movimiento pudiese sustituir a su acción revolucionaria. Hay en la tesis soviética de la crisis general del capitalismo una acentuación del carácter fatal de la ruina del capitalismo, de su autodestrucción.

Razonando aquí según las perspectivas de Marx, es indispensable apelar, más allá de las tesis sobre el desarrollo y el debilitamiento del capitalismo, a las tesis referentes a la acción inédita de esos hombres conscientes que el capitalismo ha formado. Tenemos que hablar de los proletarios y de su revolución, cuyo nacimiento ha permitido el debilitamiento del capitalismo, al mismo tiempo que producía las condiciones favorables para su éxito. Esta revolución es algo más que el debilitamiento automático del capitalismo, porque permite el acceso a un mundo nuevo de grandiosas perspectivas. El simple debilitamiento, del capitalismo no parece que tenga que facilitarnos el acceso a un universo de tales dimensiones, sino solamente que hacernos volver a las condiciones generales del desarrollo dialéctico de la real y de la historia, o sea a ese movimiento de carácter indefinido, a esa mediación incesante, que constituye lo real. Con la revolución proletaria desembocamos en una nueva realidad, en la que se ha terminado la mediación y las contradicciones están plenamente conciliadas.

III.-LA SOCIEDAD ECONÓMICA DEL PORVENIR

Antes de examinar las características de esta revolución soberanamente eficaz, se puede uno preguntar cómo se figuraría Marx la existencia económica de los hombres más allá del capitalismo. Antes de describir más tarde las anticipaciones de la sociedad comunista en su conjunto conviene reunir aquí algunas indicaciones acerca del modo de existencia económico de esa sociedad.

Estas indicaciones son escasas en Marx, que no se consideraba llamado a facilitar las recetas a los “figones” del porvenir ². Sin embargo, de cuando en cuando se descorre el velo.

Así ocurre en un fragmento del Capital, que se refiere a la vida económica de una asociación de hombres libres supuesta: “Representémonos una reunión de hambres libres que trabajen con medias de producción comunes y que gasten, con arreglo a un plan concertado, sus numerosas fuerzas individuales como una única y misma fuerza de trabajo social. Todo lo que hemos dicho acerca del trabajo de Robinson se reproduce aquí, pero socialmente y no ya individualmente. Todos los productos de Robinson eran producto suyo personal y exclusivo, y por consiguiente eran objetos de utilidad inmediata para él. El producto total de los trabajadores es producto social. Una parte vuelve a servir de medios de producción, y sigue siendo social; pero la otra parte se consume, y por lo tanto tiene que ser repartida entre todos. El modo de reparto cambiará

² Marx tampoco argumenta partiendo de un arquetipo simple hallado en el pasado. Engels se distinguirá de él por una insistencia particular en la idea de comunidad primitiva y en la existencia de un comunismo primitivo: “Todos los pueblos civilizados empiezan por la propiedad común del suelo” (Anti-Dühring, trad. Bracke, t. I, página 214). Marx había tenido ciertamente en cuenta la idea de esta comunidad primitiva en el Libro I del Capital, pero no sacaba de ella más que ejemplos. Para Engels, el fenómeno implica una verdadera universalidad y constituye una especie de necesidad en la evolución de la sociedad (Anti-Dühring, op. cit., II, pp. 58-59). Subraya, por otra parte, que el comunismo primitivo es un tipo de civilización económica diferente a la economía mercantil (op. cit., III, p. 95). Aquí se ve cómo aparece el esquema dialéctico: propiedad común-propiedad privada-retorno a la propiedad común, esquema que es esencial al pensamiento contemporáneo. “Para todos los pueblos que rebasan un determinado estadio de esta fase primitiva, esta propiedad común pasa a ser, a lo largo de la evolución de la agricultura, una traba para la producción. Queda abolida, negada, y transformada, después de fases intermedias más o menos largas, en propiedad privada. Pero en un grado superior del desarrollo de la agricultura, alcanzado mediante la misma propiedad privada del suelo, es en cambio la propiedad privada la que ha pasado a ser una traba para la producción; esto es lo que hoy ocurre tanto en la propiedad territorial pequeña como en la grande. La necesidad de negarla, igualmente, y de convertirla de nuevo en bien común, se manifiesta como una fatalidad” (op. cit., I, p. 214). Hay que observar que, a diferencia de Marx, que siempre veía que la revolución se realizaba mediante el juego de los progresos en el modo de producción más avanzado, o sea, de la industria, Engels aplica su esquema directamente a la evolución de la agricultura, sin referencia a la industria. Hay aquí una generalización del esquema dialéctico que Marx no aplica más que a la situación industrial, a la situación de los proletarios universales y a su Revolución.

Desde luego, no conviene exagerar la simplificación del marxismo que hay en esta presentación del esquema dialéctico propiedad común-propiedad privada-, propiedad común, ya que Engels no nos presenta un determinismo muy riguroso: “En la historia de la sociedad nos dice-, en cuanto rebasamos el estado primitivo de la humanidad, aquello que llamamos la edad de piedra, la repetición de las situaciones constituye la excepción y no la regla; e incluso, cuando se dan estas repeticiones, no tienen nunca lugar en las mismas circunstancias; esto es lo que ocurre con el hecho de la propiedad común primitiva del suelo en todos los pueblos civilizados y con la forma de su disolución” (op. cit., I, p. 127). La tríada histórica de las formas de propiedad no se reproduce, por consiguiente, siempre igual a sí misma. Además- y este punto es más importante aún-, el tercer término de la tríada el comunismo-se diferencia netamente del primero (la comunidad primitiva): “Esta necesidad-la de la supresión de la propiedad privada de la tierra-no implica el restablecimiento de la antigua propiedad común primitiva; lo que implica es el establecimiento de una forma más desarrollada, superior a la otra con mucho, de posesión común, y que, lejos de volverse un obstáculo para la producción, le dará, por el contrario, por primera vez su pleno auge, y le permitirá utilizar plenamente los descubrimientos de la química y los inventos de la mecánica moderna” (op. cit., I, p. 214). Engels no exagera, por consiguiente, el determinismo en el esquema que ofrece de la evolución de la propiedad, sino que introduce de ese modo en el razonamiento marxista una trama lógica histórica que no estaba aún netamente presente en Marx. Y, sobre todo, lo que es para Engels el punto de partida del movimiento (a saber: el comunismo primitivo), no le servía a Marx más que de ejemplo.

con arreglo al organismo productor de la sociedad y al grado de desarrollo histórico de los trabajadores. Supongamos, para colocar este estado de cosas en línea paralela con la producción mercantil, que la parte concedida a cada trabajador esté proporcionada a su tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo jugaría de este modo un papel doble. Por un lado, su distribución en la sociedad regula la relación exacta de las diversas funciones con las diversas necesidades; por otro lado, sirve de medida a la parte individual de cada productor en el trabajo común y, al mismo tiempo, para la porción que le corresponde en la parte del producto común reservada, para el consumo. Las relaciones sociales de los hombres en sus trabajos y con los objetos útiles que de ellos proceden, quedan aquí claras y transparentes, tanto en la producción como en la distribución.”

La propiedad privada de los medios de producción y, por lo tanto, la facultad de apropiarse del trabajo ajeno y de explotarlo, desaparece, pero no así la propiedad de los productos sociales, repartidos entre los individuos: “El comunismo no lo quita a nadie el poder de apoderarse de los productos sociales; no quita más que el poder de someterse, mediante esa apropiación, el trabajo ajeno.”

Una vez abolidos la propiedad de los medios de producción y el mercado de competencia, será necesario, sin embargo, un sistema para el repartimiento del trabajo social entre las diversas producciones correspondientes a las necesidades de la sociedad. Este será el objeto de un plan elaborado mediante la colaboración de todos. La palabra “plan” está con todas sus letras en el texto citado más arriba. “Supongamos-dice Marx en otro fragmento-una sociedad comunista en lugar de una sociedad capitalista. En primer lugar, el capital-dinero desaparece completamente, y con él, todas las transacciones encubiertas que entraña. La cuestión se reduce sencillamente a que la sociedad viene obligada a calcular de antemano la cantidad de trabajo, de medios de producción y de subsistencia que, como la construcción de ferrocarriles, por ejemplo, no producen durante un lapso de tiempo bastante largo, un año a más aún, ni medios de producción o de subsistencia, ni ningún producto de utilidad inmediata, sino que sustraen a la producción anual total de trabajo medios de producción y de subsistencia. En la sociedad capitalista, por el contrario, en la cual la inteligencia social no se manifiesta más que con posterioridad, es inevitable que se produzcan sin cesar grandes perturbaciones. Mediante el plan de reparto del trabajo, que es al mismo tiempo el plan de inversión y, por lo tanto, de constitución del capital (físico), la sociedad económica comunista tiene que poder evitar los avatares de las crisis que sobrevenían a causa de la superinversión o de la superabundancia relativa del capital. No habrá sido necesario para ello distraer ingresos normalmente destinados al consumo: no habrá peligro de crisis.

Ya se trate de supresión de la propiedad privada, o bien de planificación, lo que cuenta es la implantación de un control consciente de las condiciones de vida económica, que ya no habrán de estar entregadas al arbitrio de las fuerzas impersonales del mercado: “En realidad-escribía Marx a Engels ningún tipo de sociedad puede impedir que la producción sea regulada, de un modo o de otra, por el tiempo de, trabajo disponible de la sociedad. Pero mientras no se efectúe

esta fijación de la duración del trabajo bajo el control consciente de la sociedad-cosa que únicamente puede hacerse bajo el régimen de la propiedad común, sino por el movimiento de los precios de las mercancías, la tesis expuesta tan justamente en los Anales franco-alemanes sigue siendo enteramente válida.”

Las fuerzas impersonales de la economía, que, como ya hemos visto, se conducen a sí mismas a su ruina, deben ceder el sitio a una organización consciente; ésta supone la supresión de la propiedad. En cuanto a la espinosa cuestión del reparto del producto del trabajo (en la parte destinada al consumo), todo dependerá del grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Mientras no reine la abundancia universal, habrá que atenerse a un reparto con arreglo a la máxima: “A cada uno según su trabajo” Cuando reine verdaderamente la abundancia, podrá ser sustituida por otra máxima: “A cada uno según sus necesidades.” Pero ya en la frase anterior, el plan deberá descansar en la consideración de las necesidades de cada uno y las de la sociedad.

La organización consciente es la forma que tomará la libertad en el campo a economía. Pero para comprender mejor que significa esto hay que recordar que la necesidad en el mundo de las relaciones económicas puede extenderse en dos direcciones diferentes. La necesidad es, en primer lugar, la relación que el hambre tiene con la naturaleza en cuanto objeto de su necesidad, relación que puede ser parcial y progresivamente mediatizada por el trabajo, pero que no puede desaparecer nunca por completo; en otros términos, parece ser que se tiene siempre necesidad del trabajo para asegurar la subsistencia física del hombre. Pero en la vida económica alienada en forma de capitalismo pesaba también sobre el hombre otra necesidad, aunque ya histórica, contingente y en cierto modo ficticia: el hombre era-juguete de un sistema análogo a una fuerza mecánica opresiva.

Esta segunda forma de la necesidad desaparecerá evidentemente con el control consciente de la economía. Pero la primera forma de la necesidad no desaparecerá por ello:

“El terreno de la libertad-dice Marx-empieza en realidad en donde termina el trabajo determinado por la necesidad y por las condiciones externas; queda, por lo tanto, más allá de la esfera de la producción material propia. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades para mantener su vida y para reproducirla, el civilizado también tiene que hacer lo mismo, sean cuales fueren las formas sociales o los modos de producción. Con su desarrollo, este campo de la necesidad natural se extiende, porque las necesidades mismas se extienden; pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad, en este campo, no puede consistir más que en que, habiéndose hecho social el hombre, los productores asociados regulan sus intercambios con la naturaleza, los toman bajo su control comunitario, en lugar de dejarse dominar por ellos como por fuerzas ciegas; los realizan con el mínimo gasto de fuerzas y en condiciones que son las más dignas de su naturaleza humana y son más adecuadas a ésta. Pero esto sigue siendo un terreno de necesidad. Más allá de éste empieza el desarrollo de las fuerzas del hombre, que no tienen más fin que sí mismas, el

campo verdadera de la libertad; pero este último no puede prosperar más que teniendo por base este campo de la necesidad. El acortamiento, de la jornada de trabajo es su condición fundamental.” La verdadera libertad del hombre estaría, por lo tanto fuera del campo, de la vida económica; pero por lo menos ese campo puede someterse a la libertad, al pasar a ser objeto de un control por parte de una sociedad de hombres libres.

IV.-ALCANCE DE LAS SOLUCIONES ECONÓMICAS DE MARX

El debilitamiento del capitalismo no se separa, según Marx, del advenimiento del nuevo régimen económico que él ha esbozado. Pero lo cierto es que no se puede formular el mismo juicio acerca de cada una de estas dos tesis.

Según hemos ido avanzando, hemos podido dejar de lado cierta número de objeciones que han sido formuladas contra la tesis marxista del debilitamiento capitalista. Efectivamente, quizá sea en este terreno en el que se pueda conceder mayor confianza a la intuición de Marx, al menos en sus grandes líneas, aunque no en detalle. Ningún sociólogo contemporáneo puede negar que existe una evolución de los sistemas económicos y que incluso se puede, hasta cierto punto, codificarla en leyes científicas. En particular, el capitalismo actual de los países occidentales no es desde luego idéntica al que conocía Marx. Se puede afirmar que a pesar de la persistencia del hombre, la realidad actual ha perdido ciertas características esenciales del capitalismo que conocía Marx.

Puede incluso decirse, sin embargo, que el capitalismo está herido de muerte en su esencia: casi nadie admite ya que haya que entregarse al juego ciego de las fuerzas fatales del mercado. Hay ya pocas personas que crean sin reservas en la virtud de las crisis en cuanto factores de salud de la economía, y toda la economía política moderna, orientada hacia el pleno empleo, tiende a que sea imposible la vuelta del fenómeno más catastrófico de las crisis, el paro en masa. El capitalismo concebido como un orden natural, el principio del *laissez-faire* y del *laissez-aller* están cuarteándose por todos los lados.

El factor esencial de la ruina del capitalismo liberal en las sociedades contemporáneas es la reducción de las posibilidades o de las “ocasiones” de invertir (Dupriez); en otros términos, es el hecho de que esas sociedades tienen tendencia a ahorrar más de la que invierten (Keynes). La productividad marginal del capital ya no supone suficiente ventaja sobre el interés del dinero colocado o sobre las ventajas de la liquidez, como para decidir a invertir y a arriesgarse. De ahí procede en particular la inflación de que se queja crónicamente la economía capitalista moderna. Indudablemente, los economistas de la tesis del estancamiento, o de la “madurez” han quedado un tanto desmentidos en los Estados Unidos. Pero ¿hubiese ocurrido la misma sin la guerra de 1941-1945, sin la reconversión posterior y sin la guerra de Corea de 1950 a 1953? Todas estas comprobaciones parecen ser, por consiguiente, una verificación relativa de la ley tendencial de la baja del porcentaje de beneficio.

Hay desde luego una manera de negar la existencia de tales tendencias en el capitalismo moderno, que no es sino un medio de ponerlas en valor. Esto es lo que ha hecho Joseph Schumpeter, que probablemente sea el economista más brillante de la primera mitad del siglo XX y el mejor analista de dinamismo de la economía capitalista. Creyó durante toda su vida en las virtudes de la innovación técnica, que renueva sin cesar el dinamismo del sistema. Siempre persistió en rechazar la tesis de Hansen sobre el estancamiento secular, refutó la tesis de la desaparición de las posibilidades de inversión frente a los ahorros ininterrumpidamente crecientes y rechazó igualmente la tesis pesimista de las consecuencias desastrosas de la extensión de las situaciones monopolísticas. Y, sin embargo, este gran liberal debería haber anunciado él mismo la ruina del capitalismo y el advenimiento del socialismo. No lo anunció, es cierta, por razones puramente económicas y se esforzó en sostener la virtud de los mecanismos económicos del capitalismo. Pero sería un error afirmar que después de haber explicado la génesis y el éxito del capitalismo mediante factores endógenos, internos respecto a los mecanismos económicos, haya explicado su ruina mediante factores exclusivamente exógenos. Los factores que Schumpeter ve que preparan activamente la ruina del capitalismo convergen de hecho, aunque despojados de toda candidez, con ciertas intuiciones de las tesis de estancamiento propiamente "económicas".

Schumpeter, en resumen, declara que las principales conclusiones de Marx son exactas, aunque su razonamiento sea falso: "Aunque los datos y los razonamientos de Marx fuesen aún más erróneos de lo que son, no por ello sus conclusiones serían menos válidas en la medida en que afirma sencillamente que la evolución capitalista acabará por destruir los cimientos de la sociedad capitalista. Y eso es lo que yo creo que ocurrirá." Antes que él, Sombart y Schomoller habían tenido la misma intuición.

Si bien Schumpeter admite la conclusión de Marx, aunque rechazando su razonamiento en términos de mecanismo económico, y si, por otra parte, se niega a predecir la ruina del capitalismo en nombre de su propia teoría de la evolución económica, no han de considerarse por ella los argumentos que nos propone como extraeconómicos. Incluso debe reconocerse que son paralelos a las principales intuiciones de Marx. De los tres argumentos en los que apoya su convicción, no hay uno solo que no se revele como transposición moderna de los de Marx. ¿No debe compararse acaso la decadencia de la función de empresaria con la idea marxista de la baja tendencial del porcentaje de beneficio, con la única diferencia de que la expresión de Schumpeter permite una formulación psico-sociológica del mismo fenómeno? Y en cuanto a la desaparición, por desgaste creciente, de las antiguas clases dirigentes, de las "capas protectoras" de la sociedad burguesa, tal fenómeno debe relacionarse con la ley de concentración del capital, que provoca el que los burgueses vencidos vayan a parar al proletariado. El tercer argumento de Schumpeter diverge algo más de la opinión de Marx, pero es paralelo a ella: la hostilidad de los intelectuales sustituye a la lucha de los proletarios. Pero según suele parecer, también la saben esto los comunistas contemporáneos.

La formulación de Schumpeter es más sociológica, más moderna que la de Marx, que aún está estrechamente ligada a la ciencia económica de su tiempo.

Pero la que afirma Schumpeter no es menos “endógeno” al capitalismo que el contenido de la tesis marxista.

No hay que olvidar, en efecto, que el elemento psicológica - sacado a la luz por Schumpeter es, según su parecer, la más interna que se da en el capitalismo: La evolución económica, según él, descansa sobre un comportamiento psicológica e intelectual profundo, el espíritu de racionalización, del cual se deriva todo el mecanismo capitalista que se observa. El espíritu de racionalización permite, en efecto, la innovación técnica, motor del progreso capitalista.

Luego entonces, ¿no hay la misma continuidad en las dos etapas del pensamiento de Schumpeter que en las dos etapas del pensamiento de Marx? El una y el otro explican mediante un único factor el éxito y la decadencia del capitalismo. ¿No es, efectivamente, el mismo espíritu de racionalización el que subtiende de hecho la “innovación” capitalista en el sentido de Schumpeter y la hostilidad de los intelectuales modernos hacia un sistema que descansa en la innovación? ¿No es ese mismo espíritu el que provoca el desgaste de las antiguas capas burguesas, rechazadas cada vez más fuera del circuito productivo e inventivo porque un corta número de hombres extremadamente dinámicos han pasado a ser efectivamente los únicos capitalistas? De este modo, llegaría un día en el que ya no se daría un número suficiente de ellos. La decadencia de la función de empresario no es más que otro aspecto del fenómeno de su éxito. La decadencia aparece desde el momento en que el espíritu racionalizador ha comprendido la posibilidad de orientar conscientemente las fuerzas de la economía, en lugar de arriesgarse con ellas como un apostador profesional. La última obra de Schumpeter, por lo tanto, no se distingue de las anteriores tanto como se ha dicho; la única que ocurre, es que antes no se había observada suficientemente que el análisis de la evolución económica hacía algo más que describir un mecanismo, al poner de manifiesto el resorte esencial de una cultura, el espíritu racionalizador.

El marxista no reconoce sino difícilmente sus tesis en el análisis de Schumpeter, al que fácilmente tachará de idealista. Por la menas, ya es interesante que, con un instrumento de análisis bastante diferente, Schumpeter compruebe la tesis de Marx según la cual el capitalista está herido de muerte. Más interesante aún es comprobar que nuestros dos autores ven que el germen de la muerte reside en la propia ley del florecimiento y del apogeo.

Hay que ir incluso más allá en este acercamiento, recordando que no hemos encontrada en el marxismo solamente una concepción estrecha y determinista del desarrollo catastrófica del capitalismo, considerada como si fuese una ley física inevitable. La revolución marxista debe ser obra de hombres conscientes, obreros por un lado, quizá también intelectuales, que tienen su sitio en el partido que ha de asumir la dirección de la clase obrera. Lo único que ocurre es que, en Marx, es el desarrollo de la infraestructura lo que condiciona toda el desarrollo; y para Schumpeter, se da una interacción entre un dinamismo, que ha sido obra de hombres, y la repercusión de lo real transformado bajo el efecto de ese dinamismo. Esta es toda la diferencia.

Así, pues, a pesar de tantos matices como hay que aportar a este juicio, y a pesar de la caducidad de más de un punto del análisis de Marx por razón de la novedad de nuestro tiempo, se puede sostener que su intuición del debilitamiento del capitalismo de competencia era exacta. La significación de esta intuición es que, cuando las hombres cobran conciencia del funcionamiento de los mecanismos económicos, se niegan a seguir entregando su destino a las fuerzas ciegas del mercado y de las crisis. Bajo una forma u otra, los “controles” se implantan en los países capitalistas más avanzados. Los marxistas dirán que eso no es más que economía dirigida, sin supresión de la propiedad privada de los medios de producción. Pero ¿no sería difícil afirmar hoy que la propiedad sea aún íntegramente privada, en los casos de tantas y tantas instituciones económicas importantes, bancarias, industriales o agrícolas, que la comunidad nacional, consciente del interés general, no podría dejar que fuesen a la deriva? Cuanto más se desarrollan los controles conscientes, más disminuye de ¿techo la propiedad privada de los medios de producción. Finalmente, sería temerario afirmar que, incluso en los países capitalistas actuales, la conciencia obrera no vaya más lejos aún y no tienda en definitiva a la socialización de los medios de producción, tal y como Marx la había concebido en cuanto verdadero desenlace del debilitamiento del capitalismo. Las modalidades de esta eventual socialización podrán diferir del esquema marxista original. No por ello deja de constituir la intuición de Marx una profunda anticipación histórica.

Pero si bien se puede admitir la existencia, sobre toda en su tiempo, de las tendencias generales indicadas por Marx, ¿qué puede pensarse de las modalidades de la sociedad económica futura que nos describe?

¿Hay que referirse al ejemplo de la economía soviética para juzgar lo que nos propone Marx? Esta referencia no es suficiente, porque el detalle de este sistema no venía dado por el marxismo de los fundadores. El examen del valor económico, moral y humano de ese sistema histórico, sumamente interesante y fructífero en sí, rebasa los límites de nuestro problema. Hemos de contentarnos con juzgar las grandes líneas de las tesis marxistas acerca de la sociedad económica futura, haciendo abstracción de las tentativas de realización de esa proyección.

Observemos, por otra parte, que estamos aquí en un terreno nuevo: antes se trataba de apreciar la probabilidad del pronóstico de Marx sobre el debilitamiento del capitalismo, y ahora se trata de formular un juicio de valor acerca de la concepción aún ideal que él nos da de la sociedad futura. Por lo tanto, el problema no se basa ya exclusivamente en criterios históricos. Ya hemos dicho que el aspecto negativo de la tesis marxista tenía gran parte de validez: el régimen capitalista liberal está en vías de decadencia, aunque sea por razones bastante diferentes de las que creía vislumbrar Marx. El problema consiste ahora en saber qué valor tiene la parte positiva de su tesis: la sociedad económica que él describe como resultado feliz de la historia, ¿es aceptable para el hombre? ¿Qué valor tienen las instituciones económicas que nos propone?

Resulta fácil admitir, de acuerdo con Marx, que el capitalismo no es el mejor régimen económico. Encierra en particular el vicio grave de someter el comportamiento económico a fuerzas ciegas. Un régimen económica mejor sería indiscutiblemente aquel en el cual se efectuase el repartido de los bienes y de las tareas con arreglo a un censo completo y democrático de las necesidades y de las posibilidades de trabajo de cada uno. Un régimen así entrañaría la supresión de la propiedad privada exclusiva de las medias de producción, por lo menos de los que no están técnicamente en proporción con el trabajo individual. Esto no significa que la nacionalización directa de dichos medios de producción sea la única solución que permita su gestión en función del bien común. Esto no significa ni siquiera que esta fórmula sea la mejor en todos los casos; muy al contrario. De todos modos, incluso un trabajo individual efectuado con medias de producción privadas debería ser sometido al control del plan económico democráticamente establecido por la sociedad.

En el mismo sentido, hay que hacer notar que no se puede llegar sin transición al establecimiento de dicho régimen económico. Hay que prever el acondicionamiento de la transición, especialmente para permitir la amplia educación democrática que requiere.

Queda por saber si tales objetivos coinciden exactamente con lo que nos propone Marx. Pues bien: la comparación parece indicar que Marx, sin preocuparse tan directamente de los fines de racionalidad democrática que haya que alcanzar, nos propone ante todo medias, cuyos efectos no concurrirán necesariamente a la realización de estos fines:

Así, por ejemplo, en función de un régimen económico racional y consciente, es evidente que los derechos exclusivos de la propiedad privada quedarían ipso facto amputados, como ya lo están, y a veces muy ampliamente, hasta en países no comunistas. Pero, inversamente, no es evidente que baste con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, tomada como objetivo absoluto, para garantizar por sí el advenimiento de un régimen económico mejor; es decir, más racional, más humana o más conforme con el interés general que el capitalismo. Incluso es fácil imaginar un régimen no capitalista que fuese más irracional o más arbitrario que un régimen capitalista. Parece que la que Marx nos propone sea en primer lugar, y demasiado exclusivamente, un medio. El medio puede que sea bueno, pero puede igualmente ser desviada del fin en función del cual debería haber sido concebida.

Otro tanto hay que decir del “plan”, que tampoco tendría que ser una panacea. Un plan es buena o malo, racional o irracional. Todo depende de los métodos de confección y de ejecución, así como de los fines que se persigan. ¿No la ha precisado Stalin en las Questions économiques du Socialisme, frente a otros intérpretes de Marx, que por lo menos tenían a su favor la ambigüedad de las escasas referencias de Marx a la planificación?

Pero, sobre todo, la exposición de los rasgos de la sociedad económica del futuro hace presentir que los beneficios y los felices resultados de ésta no son sólo, según Marx, beneficios en el orden de la organización racional de la

sociedad económica. La supresión de la alienación capitalista entraña ipso facto la supresión de todas las demás alienaciones derivadas. Y no es cierta que el medio propuesto por Marx esté más adecuado a todas estas consecuencias que a la organización de un régimen económica mejor.

Así, pues, aun concluyendo que el orden de los fines y el de los medios está peligrosamente confundido en la descripción que Marx hace de la sociedad económica futura, hemos tic plantearnos ahora la cuestión que nos ocupará en los capítulos ulteriores: al liberar al hombre de la alienación capitalista, ¿se le libera necesariamente de todas las demás alienaciones? ¿Se le libera incluso de cualquier posibilidad de alienación económica? Esta última pregunta era ya resultado de la distinción precedente entre los medios y los fines en la Institución económica.

Pero como el debilitamiento de la sociedad capitalista no me basta a sí mismo, y no se realiza sin la revolución propiamente dicha, tenemos que precisar en primer lugar la naturaleza de ésta para que nuestra pregunta cobre toda su alcance. Efectivamente, el contenido de la revolución y de la liberación que realiza ésta conjuntamente con el desarrollo automático del capitalismo, podría constituir la respuesta a la pregunta formulada.

CAPITULO II.

LA REVOLUCION Y SU DESARROLLO

TESIS MARXISTAS ACERCA DE LA REVOLUCIÓN:

1. La revolución surge de la disparidad entre la evolución de las fuerzas de producción y la de las relaciones de producción (relaciones de propiedad y de superestructuras).
2. Las revoluciones anteriores fueron revoluciones políticas, en las cuales una clase de la sociedad se atribuía, mediante una ficción, la representación de los intereses de toda la sociedad.
3. La revolución social, o revolución proletaria, se efectúa sin esa ficción. El proletario, en efecto, no hace sino manifestar activamente la universal negación que él sufre pasivamente.
4. Las medidas revolucionarias prácticas consisten, por una parte, en la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y, por otra parte, en la institución de la dictadura de la clase proletaria.

Seguimos sin salir del problema de la relación entre el determinismo de las situaciones económicas y la acción libre y consciente del hombre. La cual indica la importancia del materialismo histórico, ya que en él reside la solución marxista a este problema. Dentro de este marco es donde hay que indagar qué significa la revolución marxista.

No se comprende bien su sentido si no se captan los límites de las leyes históricas que dominan el desarrollo y la debilitación del capitalismo. Efectivamente, en el concepto de dichas leyes, tan ajeno al pensamiento corriente de los economistas, tanto los de la época de Marx como los de nuestra, hay una contradicción insoluble en apariencia. En efecto, se trata de leyes históricas, referentes a los fenómenos; pero al mismo tiempo son leyes esenciales, puesto que la esencia de los fenómenos económicos no se revela, según Marx, más que en este desarrollo.

El sentido de la vida económica del hombre se agota en el devenir histórico de ésta. Esto es evidentemente lo que proporciona la idea de leyes históricas de los sistemas económicos, que vienen a sustituir a las leyes demasiado abstractas limitadas al funcionamiento de un único sistema dado. Pero el mismo postulado imposibilita al mismo tiempo la formulación efectiva de leyes que respondan a ese concepto. Porque, si el sentido se agota en el desarrollo histórico- y en el desarrollo histórico- y en el desarrollo histórico total-, ¿cómo explicar su captación en un instante, cualquiera que sea? La historia-la historia económica- es tan homogénea en sí durante todo su transcurso que no puede comprenderse, aunque al mismo tiempo se postule dicha comprensión.

Quizá sea éste el vicio más grave que aqueje a las leyes de desarrollo del capitalismo, que han sido tratadas en el capítulo anterior. O bien estas leyes son leyes históricas solamente en el sentido de que son previsiones limitadas, pero fundadas, en lo que al curso de la historia se refiere, y en este caso no expresan todo el sentido de la vida económica; o bien intentan expresar este sentido en su totalidad, y en este caso no se ve cómo podrían ser expresadas en un momento del desarrollo, en cuanto previsión acerca de la totalidad de este desarrollo. A no ser que haya en los sistemas económicos en movimiento un mediador privilegiado cuya aparición, aun respetando la homogeneidad del sentido de la historia, constituya en cierto modo el surgimiento de ese sentido total en un momento dado de la historia. Este mediador privilegiado cuya misión completa la de las leyes históricas aparentemente limitadas que hemos descrito, es el proletariado. Y el acto realizado por él, acto que pone el sentido del devenir del capitalismo y lo realiza, es la revolución. Lo que queda por hacer, pues, es indagar de qué poderes está provisto este mediador y comprobar la eficacia del acto revolucionario.

Quedamos en que las leyes del desarrollo del capitalismo no hacen más que preparar las condiciones de su derrumbe ¹. Pero lo preparan de dos maneras diferentes, la segunda de las cuales es en realidad mucho más que la preparación de una simple condición. El proceso de autodestrucción debilita cada vez más a un sistema, que cada vez es más vulnerable a las crisis. Al mismo tiempo, produce a los hombres que, al cobrar conciencia de 'la situación inhumana en que los mantiene el capitalismo, le derribarán. Son los proletarios. El movimiento, inmanente al capitalismo, en efecto, no conduce a la "expropiación de los expropiadores", sino mediante una acción consciente que la realice. Es la revolución.

La revolución es la que aparece como verdadera supresión de la alienación, como el acto de la supresión. Por otra parte, es la revolución la que, por su carácter particular, permite el acceso a la realidad nueva, a esa especie de positividad absoluta, en la cual todo carácter inmediato de las primeras relaciones constitutivas de lo real será trascendido y suprimido.

¹ Lenin precisará, en lo referente a su época, la importancia relativa del determinismo económico y de la iniciativa revolucionaria, pero acentuando, respecto a Marx, la importancia de la segunda. Situándose primero en el terreno de sus adversarios los "economistas", se esfuerza en demostrar que a Rusia, que dista mucho de ser un país capitalista industrial avanzado, y cuya economía es aún la de un país agrario, se la puede considerar, sin embargo, como madura para la revolución. La situación agraria de Rusia acarrea, en efecto, la descomposición del campesinado en dos clases hostiles. Lenin logra de este modo restablecer en lo que a Rusia se refiere el esquema de Marx. Esto es lo que hace en el Desarrollo del capitalismo en Rusia. Solución de importancia capital para la evolución del comunismo en la Unión Soviética, así como para la fundación de las democracias populares después de la segunda guerra mundial. Pero como si dudase, sin embargo, del determinismo económico radical que algunos sacaban del marxismo, Lenin siente la necesidad de insistir de modo muy especial en el cometido que desempeña, en la revolución, la formación de la conciencia revolucionaria. La economía constituye, desde luego, para él el fundamento del desarrollo revolucionario, y por ello es por lo que se dedica a analizar al imperialismo en cuanto último estadio del capitalismo y preludio de su descomposición; pero Lenin defiende sobre todo la lucha política, la acción consciente. Desea que progrese la "democracia" en la conciencia de los hombres, sin preocuparse estrictamente del progreso automático del sistema económico. Se queda de este modo a mitad de camino entre el determinismo puro y una teoría revolucionaria que no tuviese lazos con las relaciones engendradas por la economía; pero las necesidades de la polémica le llevan a combatir principalmente el determinismo demasiado radical que conducía a rechazar la acción política y al embotamiento del movimiento revolucionario. "Del hecho de que los intereses económicos jueguen un papel decisivo- escribía-, no se infiere en absoluto que la lucha económica (profesional) tenga un interés primordial, ya que los intereses esenciales de las clases no pueden ser satisfechos más que mediante transformaciones políticas fundamentales; particularmente, el interés económico capital del proletariado no puede ser satisfecho sino mediante la revolución política que sustituya a la dictadura de la burguesía por la del proletariado" (Que faire?, trad. francesa, 1925, p. 51, nota 1).

I. -NATURALEZA DE LA REVOLUCIÓN SEGÚN CARLOS MARX

Marx ha dado una definición muy amplia de las revoluciones en el Prefacio a la Crítica de la economía política de 1859. Se sitúa dentro del marco del materialismo histórico, y Marx considera a toda revolución en su relación con el movimiento histórico de la infraestructura económica. Recordemos este texto esencial: “Al llegar a cierto nivel de su desarrollo, las fuerzas de producción materiales entran en contradicción con las relaciones de producción vigentes a, según su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en las cuales se han movido hasta ese punto 2.” La base de toda revolución hay que buscarla, por lo tanto, en una contradicción entre las formas de producción nuevas y las relaciones de producción que aún se mantienen; y concebida de este modo, la revolución es el movimiento dialéctico de toda la historia. “De formas de desarrollo, de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones (relaciones sociales o relaciones de producción o relaciones de propiedad) se transforman en obstáculos para el desarrollo de las fuerzas productivas.” Cuando se presenta una situación semejante, “empieza una época de revolución social”. Toda revolución es efectivamente para Marx una revolución social, incluso las revoluciones llamadas “políticas”, de las que hablará con frecuencia para oponerlas a la revolución social propiamente dicha; es decir, a la revolución comunista. No hay que imaginarse que una revolución sea ante todo o política o ideológica, o filosófica o religiosa. Claro está que todas las revoluciones entrañan también transformaciones revolucionarias de los elementos superestructurales de la sociedad. “Con la modificación de la base económica—dice Marx—, la enorme superestructura entera se derrumba (wälzt sich um) más o menos rápidamente.” Pero lo importante no es esta transformación revolucionaria de las superestructuras: “Al observar dichas transformaciones—añade Marx—hay que distinguir siempre entre la transformación (que se puede comprobar exactamente según los criterios de las ciencias de la naturaleza) de las condiciones de producción económicas materiales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas (ideológicas, en una palabra), en las cuales los hombres cobran conciencia de ese conflicto y combaten hasta su supresión. Igual que no se juzga a un individuo por la que él se imagina sobre sí misma, del mismo modo tampoco se puede juzgar a tal o cual época de cambios radicales según su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicar esa conciencia partiendo de las contradicciones de la vida material, partiendo del conflicto presente entre las fuerzas de producción sociales y las relaciones de producción.” Se puede sacar de estas consideraciones una definición marxista de la revolución: proceso de transformación radical surgido directamente de la contradicción entre el movimiento de las fuerzas productivas y el estado de las relaciones sociales, y que entraña transformaciones radicales consecutivas, pero derivadas, al nivel de las diversas superestructuras de la vida social.

Esta definición es la definición más general de la revolución; se aplica a todas las revoluciones del pasado y a la revolución comunista que Marx prevé. En la que a esta última se refiere, habrá que explicar de todos modos una diferencia. En efecto, es de la conciencia de la contradicción inhumana entre las fuerzas

productivas y las relaciones de producción de donde surgirá la revolución. Los revolucionarios ya no se imaginarán que liquidan una querella ideológica, política, filosófica o religiosa, sino que sabrán exactamente lo que hacen: al hacer la revolución, tendrán conciencia del fenómeno esencial que determina a la revolución, a saber, de la contradicción al nivel de la infraestructura. Su conciencia revolucionaria estará, pues, adecuada al movimiento real. Con esta única diferencia, que desde luego es esencial, tenemos ahí una definición marxista de toda revolución.

La acción revolucionaria se sitúa, por la tanto, dentro del movimiento general del materialismo histórico, y forma parte de la dialéctica de la historia. En la práctica, desde luego, Marx nunca ha dejado de relacionar las revoluciones con contradicciones efectivas al nivel de las fuerzas de producción y de las relaciones de producción.

II.-LAS REVOLUCIONES ANTERIORES

Toda revolución consiste,- pues, en una transformación violenta con el fin de armonizar las fuerzas de producción con las relaciones sociales. Por consiguiente, concierne a las formas de propiedad. Es una apropiación. Una clase se apropia de los medios de producción e instituye relaciones de propiedad nuevas: propiedad feudal, propiedad gremial, propiedad capitalista. Esta última ha conocido formas sucesivas, antes de llegar a ser lo que es en el capitalismo plenamente desarrollado de que Marx nos habla; la última definición de las relaciones de propiedad, antes de él, ha sido llevada a cabo por la Revolución francesa. Halló su expresión en el Código Civil de Napoleón.

Otro tanto hicieron todas las revoluciones del pasado. Sin embargo, para Marx no tienen más que una significación limitada en la historia: "Todas las apropiaciones revolucionarias anteriores eran limitadas." Los instrumentos de producción de los que se apropiaban, en efecto, eran limitados, no eran plenamente sociales; el hombre no se manifestaba íntegramente en su ejercicio. "Determinados individuos cuya manifestación de sí estaba limitada por un instrumento de producción limitado y por relaciones limitadas se apropiaban de ese instrumento de producción limitado y no llegaban de ese modo más que a una nueva limitación. Su instrumento de producción pasaba a ser propiedad suya, pero ellos mismos quedaban subordinados a la división del trabajo y a su propio instrumento de producción." La propiedad privada surgida de la revolución quedaba encerrada en los límites del uso posible de esa nueva propiedad: el hombre que había pasado a ser poseedor de los nuevos medios de producción (máquinas y fábricas) se había vuelto indudablemente más grande, pero no había pasado a ser aún un hombre universal. Correlativamente, esta apropiación tenía por consecuencia la sumisión de un número mayor de individuos al dominio del instrumento de producción: "En todas las apropiaciones anteriores, una masa de individuos quedaba subordinada a un único instrumento de producción."

En otras términos, que todas las revoluciones anteriores han sido revoluciones parciales o revoluciones políticas. La palabra "político" indica siempre en Marx

la presencia de una particularidad a de una parcialidad que no han sido rebasadas. La propia Revolución francesa fue una revolución política. Inversamente, una revolución solamente política le parecía a Marx que se había vuelto impasible en Alemania, mientras que las condiciones estaban maduras para cualquier otro género de revolución: "Lo que para Alemania es un sueño utópica, no es la emancipación general y humana; es más bien la revolución política, la revolución que deja en pie los pilares de la casa." Efectivamente, en la revolución política, una sola clase., y, por lo tanto, un grupo de hombres limitados, se libera pretendiendo, desde luego, hacerse pasar por representantes de los intereses de toda la sociedad: "¿Sobre qué descansa-dice Marx-una revolución parcial, simplemente política? Sobre esto: una fracción de. la sociedad burguesa se emancipa y acapara la supremacía general; una clase determinada emprende, partiendo de su situación particular, la emancipación general de la sociedad. Esta clase emancipa a la sociedad entera, pero únicamente en la hipótesis de que la sociedad entera se encuentre en la situación de esa clase y que, por lo tanto, posea o pueda procurarse con arreglo a su conveniencia el dinero o la cultura."

Así, pues, la Revolución francesa no hubiera podido ser una emancipación universal más que si todos los hombres hubiesen sido efectivamente burgueses. Pero, por lo menos, aun para que triunfase una simple revolución política sería necesario que la clase burguesa pudiese pasar, a pesar de las circunstancias reales, por representante de todas las clases de la sociedad. Las revoluciones políticas a parciales descansan sobre esta ficción de universalidad contradicha por la realidad social. Hablando de estas revoluciones del pasado y del cometido revolucionaria que en ellas desempeña una clase particular, Marx escribe: «No hay clase alguna de la sociedad burguesa (bürgerliche) que pueda desempeñar ese papel, a no ser que se haga nacer en ella misma y en la masa un elemento de entusiasmo en el cual fraternice y se confunda con la sociedad en general, que se identifique con ella y que se la sienta y se la reconozca como representante general de esa sociedad; un elemento en el cual sus pretensiones y sus derechos sean los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, y en el cual ella sea realmente la cabeza social y el corazón social. Únicamente en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase particular reivindicar la supremacía general. Para tomar al asalto esta posición emancipadora y asegurarse la explotación política de todas las esferas de la sociedad en interés de su propia esfera, la energía revolucionaria y la conciencia de la propia fuerza no bastan."

La ficción queda siempre contradicha, pero la ficción es siempre necesaria. Y de la ausencia de una clase capaz de representar los intereses de una sociedad, Marx sacaba en 1843 la consecuencia de la irrealdad de una revolución política en Alemania. Pudo que tuviese incluso la impresión de que ya no se producirían más revoluciones políticas en ningún país del mundo, y de que la hipocresía sobre la que descansaban ya no podría cobrar crédito.

En todo caso, en 1848 sigue aún fiel a su crítica de las revoluciones anteriores, en el Manifiesto comunista. Sólo que lo expresa de modo más sencillo: "Todos los movimientos han sido llevados a cabo hasta ahora por minorías o en interés

de minorías.” Estas revoluciones parciales, realizadas por una clase y en provecho de una clase, estas revoluciones de minorías, forman la trama de la historia hasta hoy día. No hay nada más en esa afirmación que en ésta: “La historia de toda sociedad pasada es la historia de las luchas de clases.”

III.-LA REVOLUCIÓN COMUNISTA. SU ORIGINALIDAD

En comparación con todas esas revoluciones del pasado, la revolución comunista anunciada por Marx ha de distinguirse por una suprema originalidad. A diferencia de las revoluciones políticas, será una revolución social. Indudablemente, todas las revoluciones son transformaciones sociales, aunque no se presenten como tales, y todas resultan de contradicciones sociales. Pero la nueva revolución será social en un sentido nuevo: por una parte, será conscientemente social; por otra parte, interesará efectivamente a toda la sociedad, y no ya solamente a una clase, finalmente, nos llevará a desembocar en la verdadera sociedad.

Toda la originalidad de la revolución comunista hay que buscarla, por consiguiente, en el agente de esta revolución: la clase proletaria. ¿Qué es lo que distingue a ésta?

Se puede determinar, como lo ha hecho Marx, sus condiciones a priori. Estará datada de la universalidad de que carecían todas las clases revolucionarias anteriores. Pero puesto que hasta ahora era imposible encontrar una clase que fuese positivamente universal y que representase efectivamente a toda la sociedad; puesta que era imposible encontrar una clase universal en el modo del tener (a de la posesión), la clase revolucionaria que buscamos no podrá gozar de la universalidad más que en el modo de la privación, de la carencia absoluta. Necesitaremos, por lo tanta, una clase que ya no sea una clase particular junto a otras clases y que esté en relación con ellas en la sociedad; necesitamos una clase que ya no sea una clase reconocida por las demás clases. Y puesto que el reconocimiento de una clase se expresa en forma de derechos y de la posesión, necesitamos un grupo de hombres privados de todos los derechos en el marco social y desprovistos de toda propiedad en la cual esas derechos podrían encontrar apoyo. Necesitamos una clase que sea todo en negativo. puesto que en positivo no se puede menos de ser algo determinado.

Ya en 1843, Marx formula la definición a priori de tal clase y la anhelada ardientemente para Alemania: “Hay que formar una clase con cadenas radicales, una clase de la sociedad burguesa que no sea una clase de la sociedad burguesa, una clase que sea la disolución de todas las clases, una esfera que tenga un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reivindique ningún derecho particular, porque no se le ha hecho agravio particular alguno, sino un agravio en sí; una esfera que ya no pueda apelar a un título histórico, sino sencillamente al título humano; una esfera que no esté en oposición particular con las consecuencias, sino en oposición general con las presuposiciones del sistema político alemán; una esfera, en fin, que no pueda emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la

sociedad y, por consiguiente, sin emanciparlas a todas; que sea, en una palabra, la pérdida completa del hombre y que, por lo tanto, no pueda reconquistarse a sí misma más que mediante la recuperación total del hombre. La descomposición de la sociedad, en cuanto clase particular, es el proletariado.”

El proletariado es toda la sociedad en negativo, puesto que está completamente excluido de la sociedad tal y como ésta existe. En 1848, Marx ya no se contenta con postular su advenimiento, sino que lo describe como una realidad: “Las condiciones de existencia de la sociedad están ya aniquiladas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletario no tiene propiedad; sus relaciones con su mujer y con sus hijos ya no tienen nada en común con las de la sociedad burguesa; el trabajo industrial moderno, la sujeción moderna al capital, que es la misma en Inglaterra que en Francia, en América que en Alemania, lo han despojada de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión, constituyen para él otros tantos prejuicios burgueses tras de los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses.”

Y no sólo eso, sino que a ese grupa social, que es toda la sociedad en negativo, la sociedad actual le niega constantemente la existencia, en resumidas cuentas. Quizá sea una clase, sí, pero una clase a la que no se reconoce el que forme parte de la sociedad: “Todas las sociedades anteriores descansaban en el antagonismo entre clases opresivas y clases oprimidas. Pero, para poder oprimir a una clase, hay que asegurarle las condiciones dentro de las cuales pueda, por lo menos, arrastrar su existencia de esclava. En la servilidad, el siervo, por su propio esfuerzo, se ha elevado al rango de miembro del municipio, igual que bajo el yugo del absolutismo feudal, el pequeño burgués se ha transformado en burgués. En cambio, el obrero moderno, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, desciende cada vez más por bajo de las condiciones de su propia clase. El trabajador pasa a ser un pobre, y el pauperismo se desarrolla aún más de prisa que la población y la riqueza. Y de este modo queda de manifiesto que la burguesía es incapaz de seguir siendo durante mucho tiempo la clase dominante, e imponiendo a la sociedad, como regla y como ley, las condiciones de existencia de su clase. Es incapaz de dominar, porque es incapaz de asegurar a su esclavo la existencia, aun dentro del marco de su esclavitud, porque se ve obligada a dejarle que baje a una condición en la cual ella tiene que alimentarle, en lugar de ser alimentada por él.” La burguesía, a causa de su vocación económica y del movimiento de la economía, no puede menos de negar a los miembros del proletariado las condiciones económicas que les garantizarían un determinado nivel de vida, un lugar determinado en la sociedad y un cometido determinado. El capitalismo no puede existir sin los proletarios en cuanto clase complementaria de la burguesía, pero no tiene necesidad de ellos y los rechaza sin cesar mediante el paro obrero fuera de la sociedad económica. Si el proletariado es toda la sociedad en negativo, es porque es el resultado de la negación efectiva y activa que la sociedad capitalista efectúa de sí misma. La condición de existencia de la burguesía (la acumulación) y la condición de existencia del proletariado son contradictorias: el capitalista no puede subsistir en cuanto capitalista, sino reduciendo al obrero a no ser ni siquiera un obrero,

acentuando el proceso de pauperización que culmina en el paro crónico y en la superpoblación relativa.

El capitalismo no puede sino engendrar los agentes que lo niegan, y ése es su verdadero proceso de autodestrucción. La burguesía produce ante todo “sus propios sepultureros.” En la Ideología alemana, Marx escribía ya: “En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a un estadio en el cual nacen fuerzas productivas y medios de circulación que no pueden ser sino nefastos en las relaciones existentes. y ya no son fuerzas productivas, sino fuerzas destructivas (el maquinismo y el dinero), y en el que nace-y este hecho está ligada al anterior-una clase que aguanta todas las cargas de la sociedad sin gozar de sus beneficios, que se ve expulsada de la sociedad y se encuentra por fuerza en la oposición más abierta hacia todas las demás clases; una clase que forma la mayoría. de los miembros de la sociedad, y de la cual surge la conciencia de la necesidad de una revolución radical, conciencia que es la conciencia comunista, y que también puede formarse, claro está, en las demás clases, en vista de la situación de esta clase.”

La nueva clase revolucionaria, a diferencia de todas las clases revolucionarias anteriores, es universal. Efectivamente, si bien no representa a toda la sociedad más que en negativo, es, sin embargo, la clase mayoritaria, mientras que todas las demás revoluciones anteriores han sido llevadas a cabo por minorías. “El movimiento proletario es el movimiento autónomo de la inmensa mayoría.” Todo lo que las clases anteriores pretendían ser, con el fin de asegurar su dominio, el proletario lo es de hecho. Lo es de la única manera posible, es decir, negativa. Es la oposición exacta de toda la sociedad, su negación.

Esta descripción de los agentes de la nueva revolución es ya la descripción del proceso revolucionario nuevo. En efecto, éste no es una acción cualquiera decidida accidentalmente. Es la acción esencial del proletariado, es un acto único. El proletariado se contenta con poner en activo la negación que efectivamente es de manera pasiva. La revolución no es más que eso. Esto puede observarse a propósito de la propiedad privada, a la que alcanza, en primer lugar, la revolución: “Os asustáis-dice Marx-de nuestra intención de abolir la propiedad privada. Pero si, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada ha quedado abolida para las nueve décimas partes de sus miembros, si existe precisamente porque para las nueve décimas partes no existe... Nos reprocháis querer abolir una propiedad que supone como condición necesaria el que la inmensa mayoría de la sociedad no es propietaria.” De igual modo; el burgués deplora el hecho de que los comunistas atacan a la cultura; pero ¿no es acaso el proletariado pasivamente la negación de la cultura ya alcanzada? “La cultura cuya pérdida deplora el burgués se reduce, para la inmensa mayoría de los hombres, a un adiestramiento que las transforma en máquinas. o Se les reprocha a los comunistas el querer abolir la familia burguesa, siendo así que entre ellos está ya abolida. Se les reprocha el querer abolir la patria, la nacionalidad: “Los obreros-dice el Manifiesto-no tienen patria. No se les puede quitar lo que no tienen: En el caso del proletario, ya está realizada de hecho la

negación de todos los valores de la sociedad burguesa, a las que va a atacar la revolución. La revolución no hace más que explicar esta negación efectiva que los proletarios llevan dentro de sí. No, hacen más que realizar lo que ya son. La revolución estaba ya ahí en estado latente, no se hace nada más que sacarla a la luz del día. “Al esbozar-dice Marx-las frases más generales del desarrollo proletaria, hemos seguido a la guerra civil, más o menos latente en el seno de la sociedad actual, hasta el punto en el que estalla en forma de revolución abierta, y en el que el proletariado pone los cimientos de su dominio mediante el derrocamiento violento de la burguesía.”

La contradicción de la sociedad actual, la negación de esta sociedad llevada al extremo, son el resumen de la condición proletaria. El proletariado es esta sociedad ya negada.

Es, por consiguiente, negativamente, algo universal. De ahí viene la amplitud de la revolución que lleva a cabo. Ya no es parcial ni política, sino que alcanza a los propios cimientos del orden antiguo y lo destruye íntegramente. “En todas las revoluciones anteriores, el modo de actividad seguía siendo el mismo, y no se llevaba a cabo más que una distribución nueva de esa actividad, de un nuevo reparto del trabajo entre otras personas; la revolución comunista, en cambio, va dirigida contra el modo de actividad anterior, suprime el trabajo y suprime la dominación de todas las clases al abolir las propias clases, porque la lleva a cabo la clase que ya no se reconoce como tal y que ya es la expresión de la disolución de todas las clases, de todas las nacionalidades, etc., en el seno de la sociedad actual.” La revolución proletaria no suprime solamente una forma particular de la propiedad privada, sino cualquier forma de la propiedad privada; no sustituye a la que suprime por otra. Suprime el dominio de una clase, pero con ello suprime el dominio de cualquier clase, ya que es la negación de todas las clases y su supresión. Destruye un sistema de división del trabajo, pero al mismo tiempo suprime toda forma de trabajo dividido, toda forma de trabajo tal y como se entendía hasta ese día.

Todas las características anteriores de la historia, que no había consistido más que en la sucesión de modos diversos de propiedad privada, más que en el dominio de clases sucesivas, más que en la sucesión de formas diversas de la división del trabajo, todas estas características quedan ahora negadas. Por lo tanto, la revolución proletaria no hace solamente que aparezca una nueva etapa en la historia, sino que renueva radicalmente todas las condiciones de la historia: “Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de las relaciones que, como hemos visto, se ha producido ya varias veces en la historia hasta nuestros días, pero sin poner de todos modos en tela de juicio su base fundamental, ha tenido que estallar en cada caso en una revolución, tomando al mismo tiempo diversas formas accesorias, tales como totalidad de las colisiones, colisiones entre las diferentes clases, contradicción de la conciencia, lucha ideológica, lucha política, etc.” La crisis actual amenaza, por el contrario, a los cimientos mismos de la historia anterior, que no era más que lucha de clases, y cuyo contenido resultaba del conflicto entre las grupos sociales que dominaron sucesivamente.

El carácter universal y radical de esta revolución corresponde exactamente a la situación de universalidad en negativo de la clase proletaria, que es el agente de esta revolución. De ahí proceden los rasgos de dinamismo interno de la revolución social, del movimiento con arreglo al cual se lleva a cabo.

La revolución se efectúa mediante la conciencia que el proletario cobra de su situación, y cobra conciencia de ella por razón de la condición a la que le relega el capitalista. En la relación capitalista-proletario, los dos polos no son equivalentes. No se los puede situar absolutamente en el mismo plano, aunque sean los dos términos de una misma relación económica. En realidad, se da en el proletariado la aparición de un dinamismo consciente de carácter universal, mientras que no se da nada semejante en el capitalista. Este desequilibrio es el que explica que la balanza se venza del lado revolucionario. “El proletariado y la riqueza—decía Marx—son dos cosas opuestas. En cuanto tales, constituyen un Todo. Son dos configuraciones del mundo de la propiedad privada. La cuestión reside en saber qué posición determinada ocupa cada uno de ellas en esta oposición. No basta con explicarlos como los dos lados de un todo.” La riqueza capitalista es el lado positivo de la relación: “La propiedad privada se satisface a sí misma.” “Inversamente, el proletariado se ve obligado, en cuanto proletariado, a suprimirse a sí mismo y a suprimir el término opuesto que lo condiciona, que le hace ser proletariado. Constituye el lado negativo de la oposición; constituye para esta oposición el hecho de no estar en reposo (seine Unruhe in sich); es la propiedad privada disuelta o en trance de disolverse.” En esta relación de oposición, el proletariado es el portador de la negación, de una negación que niega no sólo al capitalista, sino toda la relación en la que el uno y el otro se hallan. “En esta oposición, el propietario privado es, por consiguiente, el partido conservador, y el proletariado, el partido destructor. Del primero procede la acción de mantener la relación de oposición, y del segundo, la acción de anularla.”

No hay duda de que la propiedad privada, o sea el sistema capitalista, lleva a su propia destrucción, como ya hemos visto: conduce a ella de modo inconsciente y mecánico, de tal modo que se han podido determinar las leyes de debilitamiento del capital. Pero la ruina de la propiedad privada no resulta solamente de este movimiento inconsciente; no sobreviene más que mediante la acción del proletariado, al que la burguesía ha vuelto consciente al mismo tiempo que le hacía simplemente ser. Lo ha colocado en una situación que lo obliga a cobrar conciencia de sí mismo, y por ende, a hacer la revolución: “No hay duda de que la propiedad privada conduce ella misma, por su simple movimiento económico, a su propia supresión, pero no lo hace sino mediante un desarrollo independiente de ella, inconsciente, que se produce contra su propia voluntad y que está condicionado por la naturaleza de las cosas; no lo hace sino produciendo al proletariado en cuanto proletariado, es decir, la miseria consciente de su miseria física y espiritual, la deshumanización consciente de su deshumanización, y, por lo tanto, suprimiéndose a sí misma. El proletariado ejecuta, pues, el juicio que la propiedad privada ha formulado sobre sí misma mediante la producción del proletariado, y ejecuta en la misma medida el juicio que el salario formula acerca de sí mismo al producir la riqueza ajena y la miseria propia.” La situación de universalidad negativa a la que el capitalismo reduce al proletariado, conduce a éste a que cobre conciencia de

esa negación que él constituye, y de esa deshumanización que le alcanza. Pero el hecho de cobrar conciencia de la deshumanización, de la miseria absoluta, de la universalidad negativa, equivale a su supresión. La negación pasa a ser inmediatamente posición de una realidad nueva. Es esta potencia de lo negativo lo que constituye el resorte de la conciencia proletaria y el dinamismo revolucionario de ésta.

IV.-LAS MEDIDAS REVOLUCIONARIAS PRÁCTICAS

El acto esencial de esta realización por el proletariado de aquella que ya era negativamente o en potencia es la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, que no es sino otro nombre para la supresión de la alienación capitalista.

“La revolución comunista es la ruptura más radical con el sistema tradicional de la propiedad.” Esta expropiación de los expropiadores puede cobrar formas diferentes según los países en los que se produzca la revolución, en función de las diferencias del grado de evolución de las fuerzas productivas en los diversos países. No correrá la misma suerte la pequeña propiedad privada individual de los campesinos que la propiedad privada propiamente capitalista, directamente basada en la explotación y en la acumulación.

Marx, que se ha negado más de una vez a formular recetas universales, no propondrá un programa más que referido a los países capitalistas avanzados que mejor conoce. Recordemos el detalle de lo que se dice sobre ella en el Manifiesto: “En los países más avanzados podrán encontrar una aplicación bastante general las medidas siguientes:

1. Expropiación de la propiedad terrateniente y adjudicación de la renta sobre tierras a los gastos del Estado.
2. Impuesto fuertemente progresivo.
3. Abolición del derecho de herencia.
4. Confiscación de los bienes de todos los emigrados y rebeldes.
5. Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado, y que gozará de un monopolio exclusivo.
6. Centralización en manos del Estado de todas las medias de transporte.
7. Multiplicación de las manufacturas nacionales, de los instrumentos de producción, roturación de tierras y mejora de las mismas con arreglo a un plan de conjunto.
8. Idéntica obligación de trabajo para todos; organización de ejércitos industriales, especialmente para la agricultura.
9. Unificación de la agricultura y de la industria; medidas con el fin de que desaparezca progresivamente la oposición entre la ciudad y el campo.
10. Educación pública y gratuita de todos los niños. Supresión, en su forma actual, del trabajo de los niños en las fábricas. Combinación de la educación con la producción material, etc.

Estas no son más que simples indicaciones y, en este terreno, todo depende de la oportunidad. Pero el principio firmemente establecido es el de la

socialización de todos los medios de producción importantes; por otra parte, se alude a la elaboración de un plan de conjunto para el desarrollo de la economía nacional. Un último punto es digno de ser tenido en cuenta: es que toda se lleva a cabo por intermedia y en provecho del Estado. ¿De qué Estado se trata, puesto que se acaba de derrocar a la burguesía? En realidad, se trata de la dictadura del proletariado, cuya constitución inmediata es, de hecho, la medida revolucionaria más importante.

V.-LA DICTADURA DEL PROLETARIADO

La dictadura del proletariado no es una tardía invención de Lenin o de Stalin, que hubieran corrompido en este punto el idealismo de Marx. La instalación de la dictadura del proletaria era para éste, y ya en la época del Manifiesto comunista, la primera medida práctica de la Revolución.

Indudablemente, el proletariado aparece, en el Manifiesto comunista, como independiente de todos los Estados; representa “intereses comunes, independientes de la nacionalidad”. Pero sigue siendo nacional en cierto modo, justamente porque ha de conquistar el poder en los diversos Estados nacionales: “Los obreros no tienen patria. No se les puede quitar lo que no tienen. Puesto que el proletariado debe empezar por conquistar el poder político, por erigirse en clase nacional, por constituirse a sí mismo en nación, sigue siendo en sí nacional, aunque en modo alguno en el sentido burgués de la palabra.” Con otras palabras-y Marx la ha vuelto a afirmar en la Crítica del Programa de Gotha (1875)-, la lucha debe desarrollarse en primer lugar dentro de los Estados nacionales existentes, pero sin estrechez racional; es decir, sin perder de vista que el proletariado es internacional de hecho.

El mantenimiento de este marca nacional se explica por la necesidad para el proletariado de apoderarse del poder político. Y en esa época no hay más poder política que el que reside en el Estado nacional. La conquista del poder político en la nación constituye, por la tanto, la medida revolucionaria esencial. “La primera etapa de la revolución obrera es la constitución del proletariado en clase dominante (*herrsche Klasse*), la conquista de la democracia (*Erkämpfung der Demokratie*).” El proletariado empieza, pues, por actuar según el modo de todas las clases dominantes antiguas: asienta un poder exclusivo en la fuerza y el poder político, en el dominio: “El proletariado utilizará su supremacía política para arrancar poco a poco a la burguesía todo el capital, para centralizar en manos del Estado; es decir, del proletariado organizada en clase dirigente, todos los instrumentos de producción, y para incrementar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas de producción.” Este poder del proletariado organizado en clase dominante, tendrá el carácter despótico de todas las clases dominantes: “En un principio -dice efectivamente Marx-esto no puede llevarse a cabo naturalmente si no es mediante usurpaciones despóticas del derecho de propiedad y de las condiciones burguesas de producción; o sea mediante medidas que, desde el punto de vista económico, parecen insuficientes y precarias, pero que, en el transcurso del movimiento, se superan a sí mismas y son inevitables en cuanto medida, para transformar radicalmente todo el modo de producción.” La palabra “dictadura del proletariado” no se ha

pronunciada aún en estos textos del Manifiesto, pero el “proletariado organizada en clase dominante” no es más que eso. Este tipo de poder político no difiere de los poderes políticos anteriores, que eran todos dictatoriales, despóticos, y descansaban en el dominio en manos de una sola clase. La forma del poder sigue siendo, pues, semejante. Toda la diferencia estriba en el hecho de que ahora se trata del poder de la clase proletaria, universal de derecho y de hecho, y cuyo poder particular adquiere por ende una significación universal, social.

A partir de 1852, Marx hablará explícitamente de la dictadura del proletariado, en una carta a Joseph Weydemeyer: “Por lo que a mí se refiere, no me corresponde el mérito de haber descubierta ni la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Bastante tiempo antes que yo, ciertos economistas habían descrito el desarrollo histórico de esta lucha entre las clases, y ciertos economistas burgueses habían expresado su anatomía económica. La que yo aporté como casa nueva fue: 1) demostrar que la existencia de las clases no está ligada sino a ciertas fases de desarrollo histórico determinado de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; 3) que esta dictadura en sí no constituye más que la transición a la abolición de todas las clases y a una sociedad sin clases.”

La tesis cobrará toda su amplitud en la Crítica del Programa de Gotha. En 1875, en el momento en que se realiza la unión de los partidos socialistas alemanes de Lasalle y de Bebel, Marx vuelve a enfrentarse con el problema del poder político en la Revolución. Los dirigentes de los dos partidos han elaborado un programa común, conocido con el nombre de Programa de Gotha. A Marx le agrada muy poco, y desde Londres, donde trabaja en compañía de Engels, hace a sus amigos de Alemania una Crítica del Programa de Gotha. La postura de Marx sigue siendo la misma en la referente al internacionalismo y al carácter nacional provisional del movimiento proletario. El Programa decía: “La clase obrera trabaja para su liberación en primer lugar dentro del marco del Estado nacional actual, consciente del hecho de que el resultado necesario de su esfuerzo, que emprende en común con los trabajadores de todos los países civilizados, será la fraternidad internacional de los pueblos.” Marx no se fía del carácter sucesivo de la lucha nacional y de la fraternidad internacional. Indudablemente, hay que mantener que cada proletariado ha de derribar el poder político de su propio Estado nacional, pero Marx sostiene igualmente que la lucha es ya, de hecho, internacional. Toda esta está conforme con las tesis del Manifiesto. Dentro de este marco, Marx precisa, sin embargo, la importancia de la dictadura del proletariado, que le ha sido revelada por la experiencia de la Comuna de París en 1871: «Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A esta transformación le corresponde igualmente un período político de transición, durante el cual el Estado no puede ser más que la dictadura revolucionaria del proletariado.”

La constitución del proletariado en clase dominante, o la dictadura del proletariado, es, pues, en definitiva, la medida práctica fundamental en la cual

cabra cuerpo la revolución proletaria. Toda esto es de una lógica perfecta en la perspectiva de Marx. La clase proletaria tiene carácter universal, pero al mismo tiempo sigue siendo particular hasta que haya revelado enteramente su naturaleza. El acto revolucionario que se sitúa en el punto de ruptura comprenderá aún, por consiguiente, todas las características “particulares” de la dominación de una clase, pero ya será en potencia el advenimiento de la universalidad social verdadera. La revolución comprende, por lo tanto, el mismo carácter paradójico que el agente de la revolución, esa clase que; ya no es una clase de la sociedad. Dominación de una clase, que ya no es dominación, puesto que no tiene otra fin que la supresión de toda dominación.

VI. CONCLUSIÓN

Quedarán por analizar las consecuencias de este acta revolucionario de alcance original y las de la supresión de las clases y del advenimiento de la sociedad comunista.

Pero las objeciones a la doctrina marxista de la revolución han de ser señaladas aún en forma de conclusión.

El agente ideal de esta revolución, el proletariado, definido a priori como la verdadera sociedad universal en negativo, ¿existe acaso y puede existir en las condiciones de la historia? Efectivamente, ¿acaso la historia, ese desarrollo complejo y dialéctico, ninguna de cuyas fases tenía hasta ahora, para el propio Marx, un carácter definitivo, puede originar algún día un grupo social al cual se haya trasladado todo su dinamismo? Puede que haya proletariados de las que más de un rasgo concuerde con la definición de Marx. Pero ¿puede haber alguno que responda a ella perfectamente? ¿Puede acaso darse un desamparo verdaderamente universal, una -misericordia verdaderamente total, puede acaso existir una clase que no sea reconocida en absoluto por las demás clases de la sociedad?

Y, por otra parte, la clase proletaria, aunque fuese: universal en su situación de negación sufrida, ¿no se volvería u su vez particular al ponerse como clase dominante, aunque no fuese más que en el breve intervalo de la dictadura del proletariado? La negación pasiva podría ser indefinida o infinita en cierto sentido, por razón de la ¡limitación que la caracteriza. Pero el ponerse, el afirmarse, ¿no es acaso negarse una vez más, y, por lo tanto, determinarse, manifestarse como algo particular?

A su vez, la dictadura del proletariado, fenómeno eminentemente particular y política, presentada, sin embargo, coma la medida práctica esencial de la revolución, ¿no entrañará el riesgo de hacer que sea vana la pretensión de la revolución u ¡ti universalidad? ¿No entraña la dictadura del proletariado el riesgo de consolidarse como dominación particular? Es peligroso que una revolución universal de por sí pase por la mediación de dicha particularidad, demasiado semejante a la de todas las dominaciones de clases anteriores.

Finalmente, la revolución marxista debe ser definitiva e Irreversible. Pues bien: nada nos lo garantiza, mientras no se haya rebasado a sí misma y no haya llegado a una supresión de hecho de toda dominación de clases. Y nada nos garantiza el paso de la dictadura del proletariado a la etapa de la sociedad sin clases. En una perspectiva de historia dialéctica, muy mal se concibe el paso de esta última etapa particular a una etapa universal sin una nueva ruptura, sin una nueva revolución dialéctica marxista no acostumbra a mutaciones lentas y a evoluciones insensibles. Prever pasos insensibles, ¿no equivale para ella a negarse en un punta esencial?

La revolución marxista no nos ofrece, por lo tanto, todas las garantías requeridas para la verdadera supresión de la alienación económica y social². Hemos de ver, sin embargo, en qué universo desembocará esta revolución, si fuese más fiel de lo que parece al proyecto de suprimir la alienación.

² Menos debía ofrecer aún, cuando Lenin y más tarde Stalin admitieron que la revolución no es obra exclusiva de la clase proletaria industrial propiamente dicha, sino fruto de una cooperación con el campesinado, lo cual nos aleja considerablemente del esquema propuesto por Marx. Lenin fue el primero en sacar a la luz las características de esta alianza necesaria; al realizarla, llevó a cabo la revolución de 1917, y no es temerario el afirmar que todas las revoluciones comunistas que se han producido desde entonces se han apoyado en un fenómeno semejante. La revolución no espera ya a que se hayan realizado plenamente las condiciones de la explotación capitalista en un proletariado obrero miserable. Pero todo lo que Lenin había dicho acerca de esto no se refería aún más que a las condiciones del estallido de la revolución. Stalin, por su parte, pensaba que, una vez proclamada la revolución, debía empezar inmediatamente la implantación de un régimen socialista, y que, para ello, no era necesario provocar en primer lugar el desarrollo de las consecuencias del capitalismo mediante una industrialización excesiva. Estimaba en particular que la agricultura podía pasar a ser socialista sin atravesar la fase capitalista, gracias a la cooperación. La institución de cooperativas ya había sido preconizada por Lenin. Pero Stalin había de enfrentarse en este punto con las tesis de la "revolución permanente" sostenidas por Trotsky, Zinoviev y Kamenev. ¿Qué ha de entenderse por esta tesis de la revolución permanente? No tiene nada que ver con la idea de una revolución indefinida, que continuase sin cesar. La expresión tiene relación en primer lugar con una opción particular referente a la sucesión de la fase burguesa y de la fase socialista de la revolución. Trotsky lo aclaraba a propósito de la revolución de 1905. "Es precisamente en el intervalo que separa al 9 de enero de la huelga de octubre de 1905, cuando el autor llegó a concebir el desarrollo revolucionario de Rusia en el aspecto que luego se determinó en la teoría denominada de la "revolución permanente". Esta denominación, un tanto abstrusa, quería expresar que la revolución rusa, que en un principio había de apuntar, en su porvenir más inmediata, a determinados fines burgueses, no podía pararse ahí. La revolución no resolvería los problemas burgueses que se le presentaban en primer plano más que llevando al proletariado al poder. Y cuando éste se hubiese apoderado del poder, no podría limitarse al marco burgués de la revolución. Muy al contrario, y precisamente para asentar su victoria definitiva, la vanguardia proletaria, ya en los primeros días de su dominio, debería penetrar profundamente en los terrenos prohibidos de la propiedad, tanto burguesa como feudal. Esto la llevaría a enfrentarse no sólo con todos los grupos burgueses que la hubieran apoyado al principio de su lucha revolucionaria, sino también con las grandes masas campesinas, cuya ayuda la habría encaramado al poder. Las contradicciones que dominaban la situación de un gobierno obrero, en un país atrasado, en el que la inmensa mayoría de la población la componían campesinos, no podían encontrar su solución más que en plano internacional, en la palestra de una revolución proletaria." Indudablemente, Lenin pensaba también que la revolución rusa había de ser una revolución burguesa que se prolongaría inmediatamente en revolución social. Pero entre él y Stalin, por una parte, y Trotsky, por otra, había dos puntos de divergencia: para Trotsky, la revolución proletaria no podía menos de entrar muy pronto en conflicto con las masas campesinas no proletarizadas; además, la revolución habría de proseguir a escala mundial mediante la acción de todos los proletarios obreros, sin lo cual no habría una verdadera revolución proletaria. Por su parte, Stalin se oponía a la tesis de la "revolución permanente", porque pensaba que la revolución proletaria no podía entrar en conflicto con los campesinos, sino que debía, en cambio, naturalmente, apoyarse en ellos. Es esta opción la que decidió de hecho la suerte de la amistad entre Stalin y Trotsky. Por otra parte, en lo referente a la edificación del socialismo, Stalin pensaba, en contra de Trotsky, que podría llegar a la socialización de la agricultura sin pasar por la fase capitalista de la producción agrícola ni por la industrialización generalizada que había transformado a todos o casi todos los antiguos campesinos en proletarios.

CAPITULO III

EL COMUNISMO

TESIS MARXISTAS ACERCA DEL COMUNISMO:

1. El comunismo no es solamente la negación del capital o del trabajo dividido. Tampoco es la generalización de la actitud de la propiedad privada, tal y como la prevé el comunismo "vulgar". El comunismo tampoco es un simple régimen político.
2. El comunismo verdadero es una supresión positiva de la propiedad privada: no se contenta con negar un tipo de sociedad anterior, sino que permite el acceso a un nuevo tipo de sociedad. Este nuevo tipo es además la sociedad perfecta, en la que todas las antagonismos quedan conciliadas.
3. En el comunismo, la comunidad no se opone al desarrollo de la personalidad de las individuos. La comunidad no es un límite, fuera del cual la libertad personal podría expandirse; no es sino la libre expansión, en todas las direcciones, de las personas.
4. En el comunismo, el antagonismo del hombre y de la naturaleza está plenamente conciliado, igual que el antagonismo entre la necesidad y su satisfacción, el antagonismo entre el sujeto y el objeto (la subjetividad y la objetividad), y finalmente el antagonismo entre el hombre y el hombre.
5. El comunismo es la realización de la vida genérica del hombre. Sin embargo, el individuo no es especie más que en idea; no (a) es efectivamente, ya que la muerte impide la perfecta adecuación entre el individuo y especie.
6. En el comunismo, toda la existencia humana cobra un carácter social, incluso las actividades que no se ejercen de manera explícitamente social.
7. En la sociedad comunista, el Estado político queda suprimido. El Estado se identifica con la sociedad real (con la sociedad civil).

La revolución es en primer lugar la supresión de la alienación económica capitalista, pero debe suprimir al mismo tiempo todas las demás alienaciones humanas derivadas de la alienación económica. Verdad es que la revolución vislumbrada por Marx no suprime más que la alienación capitalista: no nos indica mediante qué mecanismo quedaría suprimida toda alienación económica, en particular aquella que puede aparecer en cuanto se plantea en la vida económica un problema cualquiera de atribución del producto. Con la reserva de esta objeción, admitamos de todos modos que la revolución lleva a la supresión de la alienación económica; de este modo, se supone que conduce a la supresión de todas las demás alienaciones. Le llegará primero el turno a la alienación social (la hostilidad del hombre hacia el hombre); luego, a la alienación política; luego, a la alienación ideológica y religiosa. Vamos a

examinar los dos primeros puntos al estudiar la sociedad comunista, a la cual debe desembocar la Revolución; el comunismo es, en efecto, el sustituto de cualquier otra estructura social anterior y, en particular, el sustituto de la sociedad suprema, o sea de la sociedad política.

Si nos atenemos a las consecuencias de las medidas prácticas de la revolución previstas por Marx, podríamos suponer que la supresión de esa alienación histórica particular, que era la explotación del hombre por el hombre en el capitalismo, restablecerá la sociedad en el statu quo ante. Podríamos esperarnos, encontrar de nuevo una realidad social dialéctica en la cual las relaciones sociales entre los hombres no estarían ni plenamente mediatizadas ni plenamente reconciliadas, aunque ya no se daría una alienación propiamente dicha: bajo la forma de objetivación, la dialéctica se ejercería aún. Por lo tanto-, no sería una sociedad perfecta, ni una sociedad enteramente integrada, aunque ya no se daría la escisión deshumanizante. Subsistiría aún una distinción e incluso una oposición -no una contradicción- entre hambre y saciedad, entre hombre y hombre. Ahora bien: el cuadro que nos traza Marx de la sociedad comunista es el de una conciliación definitiva e irreversible del hombre con el hombre, es el de la creación de un hombre social, en el cual la sociedad y la persona no forman más que un solo ente. Las relaciones inmediatas constitutivas de la sociedad han quedado plenamente mediatizadas, y pasamos a una verdadera identidad.

I.-LOS COMUNISMOS INCOMPLETOS O DEFORMADOS

Este advenimiento de la sociedad en la cual queda suprimida no solamente la estructura de las clases hostiles entre sí, sino además toda oposición, toda relación humana no mediatizada, se explica en la perspectiva marxista mediante la originalidad que Marx cree que se ha de conferir a la Revolución social. Efectuada por una clase cuya alienación era verdaderamente universal, en la que el hombre se había perdido completamente, la revolución nos abre el acceso a una sociedad en la que el hombre se ha vuelto a hallar plenamente, y en la cual, por consiguiente, el hombre encuentra mucho más que lo que precedía a la alienación. Esto es verdad, tanto en la referente a la sociedad en general como en la referente a la familia y en la referente al propio Estado.

Marx no ha inventado la palabra “comunismo”, y más de cuatro doctrinas se habían denominado comunistas antes de que él presentase su tesis del socialismo científico. No sólo eso, sino que, antes de Marx, el comunismo estaba ya de moda, y se había comprendido en toda la Europa de antes de 1848 la importancia de las movimientos que se adornaban con ese nombre prestigioso: “Un espectro obsesiona a Europa-dirá Marx al principio del Manifiesto-: el espectro del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han coaligado en una santa cruzada para acosar a ese espectro: el papa, el zar, Metternich y Guizot, los radicales de Francia y los policías de Alemania. ¿Qué partido de oposición no ha sido acusado de comunismo por sus adversarios desde el poder? ¿Qué partido de oposición no ha devuelto el reproche infamante de comunismo a las hombres de la oposición más avanzados, así como a sus adversarios reaccionarios? 1.” La palabra, por

consiguiente, ya está antes de 1848 en todas las bocas, y es para precisar la acepción exacta que le atribuyen ellas para la que Marx y Engels redactan el Manifiesto. Se trata de sustituir al “espectro” por una definición clara de lo que quieren los “comunistas”.

De hecho, al propia Marx ya le habían lanzado en 1842 el reproche de ser comunista. Fue la *Augsburger Allgemeine Zeitung*, que acusó a la *Rheinische Zeitung*, en la cual escribía Marx, de ser una “comunista prusiana”. Un poco sorprendido, Marx se interrogó por primera vez acerca del contenido de tal vocablo. Nos lo dice en un artículo del 16 de octubre de 1842: “La *Rheinische Zeitung*, que no reconoce a las ideas comunistas bajo su forma actual ni siquiera una realidad teórica, y que aún menos puede desear, ni aun solamente considerar como posible su realización práctica, va a someter estas ideas a una crítica a fondo.” Marx anuncia que se va a poner a estudiar las obras de Leroux, de Considérant y de Proudhon. Pero ha empezado por precisarnos que, hasta entonces, no se tenía bajo ningún concepto por comunista. Será en su exilio en París cuando entable contacto directo con el comunismo: lo encontrará en los grupos de obreros franceses y alemanes con quienes trata y que se adhieren al comunismo un tanto vaga y mística de Cabet y de Weitling. Finalmente, en 1848, él mismo habrá pasado a ser comunista, pero mientras tanto habrá sometido a una crítica precisa las diversas concepciones que se presentan bajo esa etiqueta, para oponerles su propia concepción.

Empieza por rechazar el comunismo de Babeuf, que se ha injertado en la Revolución francesa, pero que da pruebas de una evidente falta de madurez. “No hablamos aquí—dice en su análisis de la literatura socialista y comunista contemporánea—de la literatura que, en todas las grandes revoluciones modernas, ha formulado las reivindicaciones del proletariado (escritas de Babeuf, etc.). Las primeras tentativas del proletariado para hacer que prevaleciese directamente su propio interés de clase en un tiempo de efervescencia general, en un período en que se derribaría la sociedad feudal, fracasaron necesariamente debido a la propia forma rudimentaria del proletariado, así como porque carecía de las condiciones materiales de su emancipación, que no pueden darse más que en la época burguesa. La literatura revolucionaria que acompañó a esos primeros movimientos del proletariado es, en el fondo, reaccionaria. Preconiza un ascetismo universal y un burdo igualitarismo.”

Más allá de estas formas rudimentarias del comunismo, Marx se enfrenta con los sistemas doctrinales de Proudhon, de Fourier y de Saint-Simon. Ve en ellos —un comunismo de carácter aún exclusivamente negativo. Ninguno de esos sistemas ha captado el dinamismo interno de la relación entre el trabajo y el capital, y, por lo tanto, no pueden comprender la posibilidad de supresión de la alienación, que viene dada en las propias condiciones de la alienación. Se contentan con una negación abstracta, con una exigencia ideal, cuya autenticidad no viene garantizada por nada y cuya éxito tampoco está asegurada por nada. Consideran al capital y al trabajo, a la propiedad y a la no-propiedad, como yuxtapuestos; postulan la supresión de uno de los términos de esas relaciones, pero no captan a éstas en su dinamismo inmanente, ni aún menos vislumbran las posibilidades de rebasamiento maravilloso que encierra

la supresión de la alienación. Proudhon, por ejemplo, quiere “suprimir el capital, y por ende el elemento en el cual se objetiva el trabajo, pero sin suprimir el mecanismo que crea al capital y que engendra proletarios mediante la explotación del trabajo.” Fourier y Saint-Simon llegan indudablemente más lejos, y se revuelven no contra el capital, sino contra una forma particular del trabajo, contra el trabajo alienado tal y como existe, pero sin captar todavía la relación que hace que el trabajo esté alienado. Fourier considera que la causa de la nocividad del trabajo reside en el trabajo industrial; por lo tanto, hay que volver al trabajo, agrícola. Saint-Simon, por su parte, reconoce la importancia del trabajo industrial, y, por lo tanto, no sucumbe, como Fourier, a la ilusión de las fisiócratas, pero se contenta con exigir la supresión de las condiciones en las que se efectúa el trabajo industrial, pidiendo el “mejoramiento de las condiciones de trabajo”. En esta es precursor de todos los sindicalistas reformistas, de todos los “trade-unionistas”, a los que más tarde atacará Lenin. Pero ni Proudhon, ni Fourier, ni Saint-Simon, atacan a la raíz del mal, a sea a esa alienación económica fundamental que alcanza a todo el hombre; tampoco se dan para ellos leyes inmanentes de la emancipación, inscritas en la situación misma del hombre alienado. Si acaso esto es comunismo, es aún un comunismo muy negativo, ya que solamente ataca a las consecuencias de la alienación y no la propia alienación.

El comunismo propiamente dicho quiere ser la expresión positiva de la supresión de la propiedad privada; el acto mismo de suprimir la propiedad privada debe ser la constitución de una nueva forma de la sociedad económica, la sociedad comunista. Pero hay todavía diferentes maneras de querer realizar ese comunismo, y Marx critica vivamente tanto el comunismo “vulgar” como el comunismo “puramente político”.

El comunismo “vulgar” es el de Weitling, con quien Marx acabará rompiendo. Es igualitarista a ultranza, ya que consiste en el proyecto de generalizar la propiedad privada; es decir, de dejarle toda propiedad a la comunidad en una sociedad de Iguales. Pero en esta no se trata más que de una generalización abstracta, porque, en realidad, nada ha cambiado en la actitud profunda de las hambres para con las cosas, en ese exclusivismo que caracteriza su relación con las cosas, en su avaricia de propietarios privados. Este comunismo no es más que la generalización de la relación de alienación tal y como existe en la propiedad privada.

Este comunismo está tan dominado por la “propiedad-cosa”, por la propiedad material, que está dispuesta a destruir todo aquello que no pueda pasar a ser propiedad privada de todos. Está dispuesta a destruir todo lo que sea personal y desigual, como el talento, la inteligencia, etc. La fortuna puede nivelarse de manera igualitaria, y el talento, en cambio, no; por lo tanto, la sociedad de los comunistas vulgares no aguantará al talento. La riqueza material puede ser poseída en común por los Iguales, pero ni el talento ni la inteligencia pueden ser poseídos en común. Ese instinto nivelador e igualizador no es sino una expresión más de su actitud fundamental para con las cosas, que sigue siendo una actitud de “posesión (Besitz) física inmediata”: la posesión sigue siendo para estos hambres, en una nueva forma, el fin de la vida y de las existencias.

Así como no suprimen la actitud fundamental de propietario privado, tampoco suprimen la condición de trabajador alienado. No han hecho sencillamente más que extenderla a todos, incluso a aquellos que por su situación privilegiada de propietarios de medios de producción se libraban hasta entonces de ella. Todos y cada uno están sometidos a la tiranía del capital de la comunidad, en lugar de estar sometidos al del capital de unos cuantos; en el fondo, no ha cambiado nada. Se llega a una "comunidad de trabajo", lo cual no quiere decir una comunidad de trabajadores, sino un grupo de personas igualmente sometidas a la inhumanidad del trabajo. Cada uno recibe un salario igual al del "capitalista general", que es la comunidad."

Lo que sobre todo importa observar es que en esas condiciones la comunidad entera (o la llamada comunidad) queda afectada por esa relación alienada para con las cosas que es la relación de propiedad privada exclusiva, la categoría del "tener". Se llega a una simple generalización del apetito, en el que se nos vuelve a manifestar la avaricia del propietario privado. La única diferencia es que el apetito del propietario privado estaba dirigida hacia el que tenía más, y el apetito se ha vuelto ahora envidia, se ha vuelto voluntad de nivelación general en función de un mínimo. En lugar de tender hacia una propiedad más amplia, el apetito de ganancia se ha invertido y tiende ahora hacia la propiedad mínima. De ahí proceden la negación y la destrucción de la cultura y de la civilización que resultan de semejante comunismo. Tiende a suprimir incluso las necesidades del hombre, a reducirlas al mínimo, mientras que el verdadero comunismo tenderá a desarrollarlas hasta el máximo. La comunidad entera en su relación para con las cosas está establecida con la misma actitud que las antiguas propiedades privadas, actitud de la apropiación brutal, directa, física, sin mediación. El carácter social y humano no aparece en modo alguno. El propietario privado se comportaba para con el producto del trabajo como para con un objeto, ignorando el "lado subjetivo" de ese objeto, o sea la mediación del trabajo que en él se había efectuado. La comunidad hace exactamente igual.

La subjetividad del trabajador no se reconoce por ninguna parte. El comunismo vulgar niega la personalidad del hombre. Como hace notar Marx, ello, desde luego, no es más que la consecuencia obligada de la propiedad privada, que ya consistía en esa negación de la personalidad del hombre; en la propiedad privada y en el comunismo vulgar, el hombre no es considerada más que como la cosa en la cual se manifiesta mediante su producción, pero no se percibe el lazo entre el producto y el trabajador.

Si se quiere tener un criterio preciso de la degradación de la personalidad humana por la invasión generalizada de la propiedad privada, tal y como la concibe el comunismo vulgar, basta con ver cómo se presenta en este comunismo a la familia. Puesto que para Marx la familia es la primera relación social y, al mismo tiempo, una relación muy cercana a la naturaleza, la actitud del hombre para con el hombre en la pareja familiar, o sea la actitud del hombre para con la mujer, dará una buena medida de la cualidad social de toda sociedad. Pues bien: los comunistas vulgares predicán la comunidad de las mujeres. De propiedad exclusiva que era en el matrimonio, la mujer pasa aquí a ser propiedad general, común. Y Marx, a la relación para con la mujer en

cuanta propiedad privada, la denomina prostitución, en la cual no se reconoce a la mujer como persona y en la cual el hombre no se reconoce como hombre, ya que no trata a la mujer como “hombre”. En la “comunidad de las mujeres”, en la cual nada se ha cambiado en esa relación de propiedad privada, que no ha hecho más que generalizarse, Marx, por lo tanto, puede decir que «llegamos a una prostitución universal.”

Así, pues, al contentarse con generalizar la relación fundamental de alienación que es la propiedad privada, al proponerse nivelar toda riqueza, suprimir toda necesidad del hombre, negando con ello toda cultura, toda civilización, toda talento particular, al querer anular la personalidad del hombre suprimiendo la desigualdad que implica la presencia de personas, manifestando su aspecto odioso en la degradación de la relación entre el hombre y la mujer mediante la “comunidad de las mujeres”, el comunismo vulgar no es más que la expresión de “la forma más baja de la propiedad privada que quiere hacerse pasar por comunidad positiva.”

Marx ha encontrado, por lo tanto, el medio de diferenciar sus propias concepciones del ideal vago y engañoso del movimiento comunista de antes de 1848, rechazando toda lo que en él había de primitiva y de burda. Pero al lado del comunismo vulgar, igualizador y nivelador, que no hace más que generalizar la propiedad privada, queda lugar para otro tipo de comunismo, pero éste exclusivamente político. En nombre de una voluntad política, que desde luego puede ser indiferentemente democrática o despótica (es decir, dictatorial), suprime la propiedad privada. En otra forma, más anarquista, ese comunismo también tiende a suprimir el Estado. Realizar un comunismo político o suprimir el Estado son ciertamente medidas inherentes a la realización de todo comunismo, son anticipaciones de todo verdadero comunismo. Pero tomadas en sí mismas, esas medidas no bastan para la realización del verdadero comunismo. Porque, si se contenta uno con ellas, aún no se ha comprendido que la supresión de la propiedad privada no es, o no debe ser, una operación meramente negativa. De hecho, la propiedad privada a la necesidad humana, una vez desembarazadas de su carácter exclusiva, una vez desembarazadas de la exclusividad de la categoría del tener, tienen que pasar a ser bajo una forma nueva la expresión verdadera de la esencia del hombre, y reconstituir su verdadera relación con la naturaleza y con los hombres. Mientras que no se haya comprendida y realizado esto, el comunismo (el comunismo político o el comunismo negador del Estado) no es más que el proyecto, el concepto del comunismo, y no su esencia desarrollada.

El comunismo vulgar se contentaba con generalizar la alienación: el comunismo político se propone, sí, suprimirla; pero lo hace aún de manera abstracta, negativa, sin descubrir el contenido positivo, el valor positivo, subyacente en las actitudes alienadas de la propiedad privada. Ambos constituyen, por lo tanto, una negación de la personalidad y del valor del individuo en provecho de la Sociedad. Esta viene concebida entonces como algo particular, como un ser superior, al cual se sacrifica el individuo de todas maneras; el hombre individual no se reconoce en esa sociedad, no tiene con ella una relación de identidad, no constituye su ser social propio. En esta concepción de la sociedad reside el origen de la incompreensión del comunismo

que Marx reprocha a Max Stirner. “Se cree-dice Marx-que los comunistas esperan algo de la “Sociedad”, cuando lo que quieren es, si acaso, darse una sociedad; transforma a la Sociedad, antes de que exista, en un instrumento del que quiere sacar un provecho, sin que él y otras personas, mediante una relación social recíproca, se hayan constituido una Sociedad, ni, por consiguiente, se haya producido ese “instrumento”; se cree que, en la Sociedad comunista, pueda hablarse de “deberes” y de “intereses”, dos lados complementarias de una oposición que no pertenece más que a la Sociedad burguesa... San Max se cree que los comunistas quieren hacer sacrificios en pro de la “Sociedad”, cuando lo que si acaso quieren es sacrificar la sociedad existente, a no ser que denomine sacrificio en pro de sí mismos a su conciencia de que su lucha es una lucha común para todos los que se han librado de la opresión del régimen burgués.” Mientras que la Sociedad siga siendo algo superior al individuo, algo en lo cual éste no se reconozca plenamente, no puede darse el comunismo verdadero tal y como Marx la enfoca. Con esto se puede medir la amplitud de la exigencia que él propone y las deformaciones que con harta frecuencia se han -dado de su doctrina del comunismo. Pero también se pueden sacar de estas reflexiones los criterios en nombre de los cuales ha de ser juzgada.

II.-LA COMUNIDAD Y LA PERSONA

En la forma particular que atribuye a la relación entre la comunidad y la persona es donde se sitúa la originalidad del comunismo de Marx. La supresión de la alienación, es decir, la revolución, consiste evidentemente para él en el advenimiento de la comunidad: “Las individuos se subordinan de nueva a potencias (alienadas) reificadas, y suprimen la división del trabajo. La cual no es posible fuera de la comunidad.” Pero la comunidad va a ser entendida en un sentido completamente nuevo, inédito. Hasta ahora, no se concebía la comunidad, a la sociedad, a la universalidad en general, más que como una abstracción, como algo particular, yuxtapuesto en cierta moda a los individuos, aunque superior a ellas. “No se trataba de una comunidad verdadera, sino solamente de algo que uno se representaba como comunidad universal.” Ahora; en cambio, se tratará de una comunidad verdadera y no ya imaginada, en la cual el individuo personal no será algo yuxtapuesta a la comunidad, y en la cual no estará éste sometido o subordinado a la comunidad. La comunidad será, por el contrario, la expresión más completa del ser personal del hombre, ser social, porque, ya desde la primera relación constitutiva de la real, es un ser genérico.

En toda comunidad anterior, en los “subrogados de la comunidad”, como dice Marx, la comunidad aparecía como un límite fuera del cual era posible la libertad personal. La comunidad era siempre independiente de los individuos, y constituía justamente el límite de su campo de expresión en cuanto individuos. Además, a los individuos (el término es equivalente a “personas” en el vocabulario de Marx) no se les reconocía en cuanto tales, no formaban parte de la comunidad en nombre de sus cualidades particulares e individuales, sino solamente en nombre de ese elemento común externa a ellos, que determinaba su participación en tal o cual comunidad. La comunidad estaba

constituida por “individuos medios”, todos iguales. Tal es el ideal que había legada la revolución rousseauiana, y ése es el que tomó cuerpo en la declaración individualista y formal de las “Derechos del Hombre”. De esta situación se infería que toda lo que constituía la comunidad era par definición no-personal ; es decir, que no pertenecía a la esencia del individuo; la sociedad era, respecto a ello, algo “contingente”, “no-esencial”, “accidental”. La esfera de la libertad personal era exactamente la que quedaba fuera de la influencia de la comunidad o de la sociedad.

En el marxismo, por el contrario la comunidad deja de constituir, en principio, un límite en el desarrollo de la libertad del individuo, para pasar a ser la esfera idónea para el florecimiento de su personalidad: “Únicamente dentro de la comunidad es donde cada individuo tiene los medios para desarrollar (cultivar) en todas las direcciones sus aptitudes;. únicamente en la comunidad es posible la libertad personal.” El individuo ya no está subordinado a la sociedad como a algo externo a él o independiente de él. La comunidad es el ser mismo del hombre que ha cobrado conciencia de todas las direcciones posibles, de todas las posibilidades y de todas las dimensiones de su desarrollo personal. En la sociedad comunista, en efecto, todas las relaciones inmediatas que constituían a lo real y al hombre en la real, han pasado a ser relaciones de identidad: el hombre se reúne con el hombre. Pues bien: todo esto no es posible sino porque la sociedad con la cual el hombre llega a coincidir es la verdadera universal concreto. Ahí, el sujeto ya no es diferente del objeto, puesto que ambos son universales; la necesidad es al mismo tiempo su satisfacción, porque ambas se han vuelto humanas, ambos han pasado a ser el propio hombre; el hombre, finalmente, encuentra directamente al otro hombre, porque ambos son hombres sociales, plenamente universales.

III.-CONCILIACIÓN DE TODAS LAS OPOSICIONES EN LA SOCIEDAD COMUNISTA

Hasta ahora habíamos comprendido, siguiendo a Marx, que todo lo real es dialéctica; es decir, que está constituido por relaciones de oposición inmediata, que exigen una mediación. La mediación la emprende el trabajo humano, mediante un proceso indefinido de transformación de la naturaleza, y la emprende la sociedad mediante un proceso de historia no menos indefinido. Pues bien: he aquí que la supresión de la alienación capitalista acarrea de golpe la terminación de la mediación y la supresión de toda oposición en las relaciones de carácter inmediato que habíamos examinado. En este sentido es en el que el comunismo constituye una supresión “positiva” de la alienación, a bien la verdadera “apropiación de la esencia humana por y para el hombre.”

El proletario, efectivamente, no sólo había perdido su producto, sino que se había perdido a sí misma; había perdido todo lo que había en él de humanidad, su esencia de hombre. Por consiguiente, si acaso recobra algo mediante la revolución, recobra de hecho toda la esencia del hombre, toda la riqueza de la humanidad. En un breve resumen, Marx nos ha indicado los rasgos principales de la reconquista por el hombre de su esencia, y los de la conciliación de todas las oposiciones que constituían lo real: “Este comunismo se presenta como un

naturalismo perfecta que es idénticamente humanismo, y en cuanto humanismo perfecto que es idénticamente naturalismo, es la verdadera solución (supresión, Auflösung) de la lucha entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hambre, la verdadera solución de la lucha entre existencia-apariencia fenomenal-y esencia, entre objetivación de sí y manifestación activa de sí, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie.” El comunismo es la mediación perfecta de las relaciones entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y la objetividad, entre el hombre y el hambre, entre el hombre individual y su ser genérico.

La naturaleza, en primer lugar, se ha vuelto humana. Indudablemente, esto significa que la especie humana ha puesto su marca mediante el trabajo en los paisajes y en todos los materiales de la naturaleza. Pero para que la humanidad de la naturaleza sea una expresión perfectamente exacta y no sólo metafórica tiene que darse una verdadera identificación entre la esencia del hombre y la naturaleza. Que es lo- que justamente se produce por la mediación de la sociedad comunista. La naturaleza se vuelve humana porque el hombre por su parte se vuelve naturaleza al hacerse social; efectivamente, para ese hombre nuevo, la sociedad pasa a ser una “naturaleza” y al mismo tiempo “su” naturaleza. La naturaleza, en efecto, constituye en el punto, de partida el signo mismo de la presencia de otro inmediatamente opuesto. Pero cuando la alteridad misma se ha -vuelto humana, es decir, cuando ha aparecida verdaderamente la sociedad humana, puede hablarse de una reconciliación perfecta del hambre con toda alteridad, y, por lo tanto, también con la naturaleza.

Inversamente, una reconciliación del hombre con la naturaleza natural no puede darse sin la mediación de la sociedad, esa segunda “naturaleza”: “La esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social.” Al haberse vuelto social el hombre mediante la revolución comunista, desde ese momento se reconoce en la naturaleza: “Aquí es donde por primera vez la naturaleza está presente para el hombre en cuanto lazo con el hambre, en cuanto existencia de sí mismo para el otro y del otro para sí mismo, e igualmente en cuanto elemento vital de la realidad humana; únicamente aquí es donde está presente en cuanto fundamenta de su propia existencia humana. Únicamente aquí es donde su estar-ahí natural es, para él, su estar-ahí humano y donde, para el hombre, la naturaleza ha pasado a ser humana.” Cuando la alteridad ha venido a ser constituida por la sociedad, por el otro hombre, ya no se da escisión alguna entre esa alteridad, o sea la naturaleza y el hombre: “La sociedad es, por lo tanto, la unidad de esencia del hambre y de la naturaleza en su perfección, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo perfecto del hombre y el humanismo perfecto de la naturaleza.” El humanismo ha pasado a ser idéntico al naturalismo, y viceversa.

Del mismo modo que el hombre se hace naturaleza y que la naturaleza se hace humana, igualmente el hombre pasa a ser objeto, y el objeto se hace humano. El hambre no se pierde ya en el objeto, puesto que éste es objeto humano, lo cual no es posible más que porque este objeto ha pasado a ser objeto social. Es aquí otra vez la sociedad comunista la que efectúa por sí la mediación que el trabajo y el hombre solamente habían emprendido. Lo cual supone desde

luego que el objeto se haya hecho social y, a la vez, que el hombre se haya hecho social, entonces es cuando sujeto y objeto coinciden: "La sociedad- escribe Marx- pasa a ser para él- para el hombre- como esencia de ese objeto."

En adelante, en su objetivación, en la objetividad a la que se veía obligado, el hombre se encuentra a sí mismo, porque encuentra en ella a su ser social. Todos los objetos pasan para él a ser "la objetivación de sí misma", pasan a ser "objetos que confirman y realizan su individualidad", sus objetos. Ya no hay oposición alguna entre la actividad subjetiva del hombre al manifestarse a sí mismo y la objetivación que afecta necesariamente al producto de su manifestación activa de sí. Entre ambas hay más bien identidad. El hombre "pasa a ser en sí objeto".

En la sociedad comunista volvemos a encontrar igualmente al hombre de necesidad, pero a un hombre cuyas necesidades se han multiplicado hasta la infinita, cuyas necesidades han pasado a ser universales, y al mismo tiempo, a un hombre cuyas necesidades encuentran ahora satisfacción en un objeto, que no es otra sino la sociedad; es decir, el propio hombre.

De la riqueza adquirida, de las necesidades adquiridas nada se ha sacrificado. El comunismo no es un ascetismo ni un primitivismo; en el retorno del hombre a sí mismo que se opera mediante la supresión de la alienación, "toda la riqueza del desarrollo anterior" se ha conservado. Únicamente ya no hay ningún elemento de insatisfacción en la relación con esa riqueza. El hombre vuelve a encontrarse entero, y, por lo tanto, no ha perdido nada de lo ya adquirido en cuanto a riqueza material y a cultura en el transcurso de las meditaciones anteriores, y particularmente en el curso de la mediación capital del trabajo proletario, pura y verdadera, pero verdadero proceso de cultura, de perfeccionamiento del objeto y de disciplina de sí mismo.

Pero en el comunismo hay mucho más que la conservación de todo eso, hay el acceso a una verdadera universalidad de las necesidades y a una universalidad de bienes que las satisfacen, siendo el bien supremo en todo esto el hombre, con el cual el hombre se relaciona mediante una necesidad única que resume a todas las demás necesidades, y que se llama la necesidad del hombre. Apoyándose en estas afirmaciones de Marx es como Mascolo ha podido definir al comunismo como necesidad de "comunicación". Veamos, en efecto, los términos en que Marx describe la conciliación de las necesidades y de los bienes, la universalidad de las necesidades y la de los bienes: "Ya se ve cómo-dice-, en lugar de la riqueza y de la pobreza en términos de economía política, aparece el hombre rico y la necesidad humana rica. El hombre rico es al mismo tiempo el hombre que tiene necesidad de una totalidad de expresión vital humana. El hombre en el cual su propia realización existe en cuanto necesidad interna, en cuanto necesidad absoluta (Not) 28." Mientras que hasta ahora se daban por una parte la riqueza y por otra la pobreza, ahora coinciden la riqueza y la pobreza. Porque la nueva realidad no es solamente nueva riqueza, sino que al mismo tiempo realiza lo que implicaba la pobreza o la miseria, o sea la necesidad en cuanto necesidad redoblada. Ya en la alienación, la miseria era una insistencia de la necesidad frustrada en cuanto necesidad universal. Pero mientras que en la alienación la pobreza, la miseria y

la necesidad redoblada no eran más que privación, pasan ahora a ser la necesidad más elevada, la necesidad total, que encuentra su satisfacción. “No sólo la riqueza, sino también la pobreza del hombre, cobran ambas, en el caso del socialismo, una significación humana, y por lo tanto social. Esta-la pobreza-es el lazo pasivo que le hace al hombre sentir la mayor riqueza, ad otro hombre, como una necesidad. La dominación de mi ser objetivo en sí mismo, la expresión sensible de mi actividad esencial, es la pasión (Leidenschaft), que pasa a ser aquí la actividad de mi ser.” La necesidad se ha vuelta pasión alimentada del hombre para consigo mismo, y esta pasión es al misma tiempo la suprema actividad del hombre. De este modo, la dialéctica de la necesidad y su satisfacción halla también su término en el comunismo; coronándose en esa pasión soberana, con la cual va identifica el hombre.

Dominando a todas estas conciliaciones está la. del hombre con el hombre; es decir, la instauración de la sociedad verdadera. Hasta aquí habíamos visto al hambre frente al otra hambre, y en la alienación, incluso habíamos descubierta una hostilidad de? hombre hacia el hambre. Aquí, en cambio, el hombre ya no se separa del hombre. El hombre ya no se separa de la sociedad: “Así como la sociedad produce al hombre en cuanto hombre, igualmente ella es producida por él.” En la que a esto se refiere, es muy importante el no concebir la sociedad como algo distinto del hombre individual. Es el individuo verdadero quien es el ser social. Ya no hay diferencia alguna entre la vida individual y la vida genérica del hambre. En esta unidad del individua y de la especie se realiza, por lo tanto, plenamente, aquello que solamente se presentía en la relación entre, el hombre y la naturaleza. ¿Acaso la naturaleza, en su universalidad (pero en cuanta alteridad) no aparecía como el ser genérica del hombre? El individua ha pasado a ser “Totalidad” de las manifestaciones de su vida humana y, por la tanto, vida humana plenamente desarrollada; al mismo tiempo se ha transformada en el estar-ahí subjetivo de la saciedad pensada y sentida.

Dichas fórmulas implican una perfecta reciprocidad entre el individuo y la especie. La identidad, por otra parte, no se realiza en principio a expensas del individuo, de quien la especie es justamente la manifestación integral. A pesar de todo, subsiste cierta imprecisión en estas concepciones de Marx. Indudablemente, no quiere sacrificar al individuo, pero ¿cómo resuelve el problema de la muerte? Es éste un punto muy importante, al cual Marx, llevado de su optimismo, no ha dedicado más que una sola frase: “La muerte parece una dura victoria de la especie sobre el individuo, y parece contradecir su unidad; pero el individuo determinado no es más que un ser genérico determinada, y, por ende, mortal.” Marx ha comprendido, pues, la terrible dificultad, pero no la resuelve. Porque el “ser -genérico determinado”, precisamente, no tiene aptitud para coincidir con la especie más que de manera ideal” o en potencia. Por consiguiente, ¿no será acaso la muerte una “dura victoria” sobre la obra de Marx entera? Esta dificultad capital surge en el punto culminante de las perspectivas abiertas par Marx sobre la saciedad comunista. El individuo tiene que morir para que la especie sea como una totalidad del individuo. ¿No habrá que entender can ella que la especie, que no es más que la totalidad de las manifestaciones del individua desarrollándose en sus dimensiones múltiples e infinitas, se toma de manera abstracta par

verdadero, sujeta de la historia, a expensas del individuo, proposición que desdice evidentemente las concepciones de Marx acerca de la historia? ¿No vuelven los individuos a quedar subordinados a la sociedad? Esta es precisamente la que Marx lo reprochaba a Stirner cuando denunciaba su incomprensión del comunismo.

Pura subrayar la importancia de esta objeción basta con recordar que aún continúa estando presente en el marxismo posterior. Los soviéticos han realizado hace algunos años una película sobre la vida de Michurin, el sabio biólogo. En ella se veía uno de los cuadros más imponentes del optimismo marxista vivo: el entusiasmo por la transformación de la naturaleza, continuación consecuente de la realización del aforismo: “No hay que esperar a que la naturaleza nos ofrezca sus tesoros, hay que arrancárselos”, optimismo del creador de especies vegetales nuevas, que destacan en los paisajes de alegres colores de Rusia meridional y de las vertientes del Cáucaso. Pues bien: todo esto parece helarse de pronto, cuando se ponen a describirnos la muerte de la mujer de Michurin. Hay en el silencio ante esa muerte una emoción que corta violentamente el ritmo de la descripción entusiasta de la vida de Michurin, toda ella consagrada a la transformación de la naturaleza. Se plantea el problema de la muerte, se percibe incluso su misterio, pero no se indica la menor respuesta. Después de Marx, uno de los problemas para los que el marxismo ofrece respuestas menos satisfactorias es el problema de la muerte.

A pesar de esta ambigüedad, la ambición del marxismo, es hacernos saborear, en la sociedad comunista perfecta, la completa reconciliación del hombre individual y de la especie. El hombre sería sociedad.

IV, -CARÁCTER SOCIAL DE TODA LA EXISTENCIA COMUNISTA

El carácter social del hombre en la sociedad comunista no habrá de ser un mero postulado; por lo tanto, Marx tiene que explicar cómo penetrará en toda la existencia, incluso en las esferas de la real, que no parecen estar expresamente abiertas a la aparición explícita del fenómeno social.

Por ejemplo, la actividad del espíritu, y en particular la actividad científica, no parecen ser operaciones directamente comunitarias. Pues bien: según Marx, pasarán a serlo en cuanto se instaure la sociedad comunista. Esto no quiere decir solamente que la investigación personal perseguirá un fin comunitaria, sino que la actividad científica será efectivamente social, ya que será realizada por un hombre que habrá pasado a ser intrínsecamente social.

Más generalmente aún, quizá se pueda decir que en la sociedad comunista la conciencia no es más que “la forma teórica de aquello de que la comunidad (Gemeinwesen) real, la esencia social, es la figura viva”. Mientras que no se haya realizado el comunismo, “la conciencia general es una abstracción fuera de la vida real, y en cuanto tal, se sitúa en una relación de hostilidad frente a esa vida”. En cambio, en el comunismo, “la actividad de mi conciencia en general es mi estar-ahí teórico en cuanto ser social”. No se da ya, por lo tanto, divergencia alguna, ninguna oposición entre la teoría y la vida práctica o la

“praxis”, entre el pensamiento y lo real. Evidentemente, el pensamiento no es el ser, pero el pensamiento y el ser están “al mismo tiempo unidos entre sí”.

Por consiguiente, no sólo las actividades propiamente sociales, aquellas que constituyen directamente relaciones entre los hombres, sino también aquellas que en apariencia tienen el carácter más individual, la actividad de la conciencia y la ciencia, tienen en adelante un carácter social en el que reside toda su originalidad.

V.- LA SOCIEDAD COMUNISTA Y EL ESTADO

La nueva relación que el hombre adquiere para con la sociedad entraña, por lo tanto, la supresión de toda división en el seno de lo que hasta entonces constituía la sociedad. Por consiguiente, ya no hay clases sociales, la sociedad no tiene clases. Es normal que esa actitud nueva, engendrada por la supresión de la alienación, entrañe también transformaciones en lo referente a la vida política del hombre. Tiene que entrañar la supresión de la alienación política, así como entrañaba la supresión de toda alienación social. Y esta es lo que ocurre, según Marx. “Los proletarios—nos hace observar después de haber descrito la nueva “comunidad”—adquieren una nueva relación con el Estado, que tienen que hacer desaparecer.”

Esta afirmación de Marx es muy primitiva, puesto que ya aparece en la Ideología alemana. En el Manifiesto comunista, la supresión de la alienación política es también resultado directo de la supresión de la alienación económica y social. Ciertamente es que, como ya hemos visto, la revolución instituye provisionalmente, en el acta de su realización, la dictadura del proletariado, y que, por consiguiente, el Estado se conservaba, en ese caso. Pero “una vez que en el transcurso del desarrollo han desaparecido las diferencias de clase y que toda la producción se ha concentrado en manos de los individuos asociados, el poder público pierde su carácter político. El poder político es, en su sentido propio, el poder organizado de una clase con el fin de oprimir a otra. Si el proletariado, en su lucha contra la burguesía, llega forzosamente a unirse en clase, y si mediante una revolución se erige en clase dirigente, y si con este título de clase dirigente suprime mediante la violencia las condiciones antiguas de producción, suprime, al mismo tiempo que esas antiguas condiciones de producción, las condiciones de existencia del antagonismo de clase en general, y, con ello, su propia supremacía de clase”. Suprime, en definitiva, la última forma de Estado político que se había dado a sí mismo en la revolución. “La antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, queda sustituida por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos.”

Por lo tanto, es conveniente hacer la distinción entre la etapa de la revolución, durante la cual el Estado ha de conservarse provisionalmente con la forma de la “dictadura del proletariado”, y la etapa posterior del comunismo plenamente realizado, en la cual el Estado político habrá desaparecido. Pero hasta esta segunda etapa no dará verdaderamente sus frutos en la vida política del hombre el fin de la alienación económica y social.

¿Qué significa exactamente la desaparición del Estado prevista por Marx? ¿Hay que entenderla al pie de la letra, o sólo hay que entender que desaparecerán determinados rasgos del Estado actual? Posiblemente se inclinase una par la segunda hipótesis, al observar que Marx apunta ante todo al Estado “político”, como ya la hacía en su crítica de la alienación del ciudadano, en el punto de arranque de su trayectoria filosófica. Este calificativo de “político” tiene un sentido muy preciso en su vocabulario. Designa todo lo que el poder pública y la sociedad estatal tienen de abstracta y de particular en el caso del Estado burgués, en el cual ciudadana y hombre privado están separadas, y en el que, además, una sola clase está representada de hecho mediante un órgano representativo que pretende ser universal. Clara está que en la sociedad comunista el Estado tiene que perder esa particularidad y dejar de existir en provecho de una sola clase. Al mismo tiempo, así como antes era abstracta, tiene que pasar a ser concreto; es decir, que sus instituciones tendrán por contenido en lo sucesivo las relaciones del hombre real, y no ya ideales formales.

Pero entiéndase bien que esta desaparición del carácter político del Estado equivale, en el fondo, a la supresión radical del Estado, tal y como ha existido, desde siempre, caracterizado por una distinción entre la vida pública y la vida privada, entre la esfera de las actividades del ciudadano y las de la “sociedad civil”. Del mismo modo que la democracia según Marx-no puede realizarse más que por encima de su forma política que aparentemente es más democrática, o en la republicana; es decir, mediante la supresión de las instituciones democráticas anteriores, igualmente el Estado no puede realizarse más que mediante la supresión de todo lo que hasta entonces caracterizaba a un Estado. En una palabra: que si es que puede decirse que el Estado subsiste en el mundo comunista futuro, está plenamente identificado con la vida social de los hambres comunistas trabajadores. Estos llevan una existencia directamente social; ¿para qué les hace falta una esfera de socialidad superior? El Estado no subsistía más que mediante la alienación. Al acabarse la alienación, desaparece irremediamente.

La conclusión es perfectamente lógica. No surge más que una dificultad, que Marx no parece haber visto. Es que la distinción entre una etapa de “dictadura del proletariado” y una segunda etapa que excluya la existencia del Estado está ya en contradicción con el carácter radical de la revolución proletaria descrita por Marx. Si fuese verdad que los proletarios, al hacer una revolución, no hacen sino manifestar positivamente lo que eran en negativa, la alienación debería desaparecer de un solo golpe, en el acto único y total en que culmina el destino proletario; el Estado, por la tanta, debería desaparecer inmediatamente. Y si se instaura una “dictadura del proletariado”, debería ser no ya provisional, sino más bien casi sin duración, casi puntual; toda su existencia propia debería reducirse al acto mismo de la revolución, identificándose con él. Si no es así, hay que admitir que el gesto revolucionario no es tan definitivo como en un principio podía parecer, y que ha de seguirlo aún una historia política compleja, en la que el Estado cumple aún un cometido, aunque ese Estado sea el de la dictadura del proletariado, ¿Qué acontecimiento radical nuevo será necesario, para que se pase de ahí a la

verdadera sociedad sin Estado? ¿Qué nueva revolución podría prometerse a sí mismo el marxista, que parece haberse jugado el destino entero del hombre (y del proletario) en un único acta esencial?

VI.-MÁS ALLÁ DEL COMUNISMO

Grave problema es éste, que tendrá sus repercusiones en el destino de la sociedad soviética¹; pero que, en el plano doctrinal, no es más que una de los aspectos de las dificultades que ofrece la concepción marxista de la historia en la sociedad comunista. Igual que del Estado, Marx va a decirnos, hablando de la historia, que se acaba, así como que comienza, con el advenimiento revolucionario de la sociedad comunista. El problema general que se plantea, por consiguiente, es el de saber qué significa la historia en una sociedad de ese tipo.

Ateniéndose a las apariencias, en efecto, la sociedad que acabamos de descubrir no es susceptible de ser rebasada, ni de un verdadero desarrollo. Pues bien: en los Manuscritos económico-filosóficos, al final de un párrafo titulado “Propiedad privada y comunismo”, Marx nos promete, sin embargo, rebasar el comunismo: “El comunismo es la figura necesaria y el principio dinámico del porvenir cercano, pero el comunismo no constituye en cuanto tal el fin de la evolución humana, la figura de la sociedad humana.” La interpretación (lo este texto no es fácil. Lo que de todos modos debe quedar excluido, es que pudiese surgir una nueva alienación, que exigiese una nueva revolución y nos hiciese desembocar en un tipo de saciedad. En cambio, la interpretación más verosímil se saca del contexto, en el cual la palabra comunismo está comprendida como significando el acto de instauración del comunismo, la “posición” o “negación de la negación”, mediante la cual se lleva a cabo la supresión efectiva de la alienación. Comunismo es aquí idéntico a revolución comunista. Esta revolución queda, pues, rebasada en el propio advenimiento de la sociedad nueva que introduce. La simple distinción de estas dos etapas permite ya afirmar que ahí hay historia. Además, el texto deja presentir que seguirá habiendo historia en el devenir de la propia sociedad comunista. ¿Qué significa esa historia, que excluye toda alienación? ¿Cómo conciliar el carácter definitivo de la sociedad comunista con la realidad de un desarrollo histórico?

¹ Lenin, en *El Estado y la Revolución*, escrito durante la guerra de 1914-1918, habrá ya de enfrentarse con las dificultades del pensamiento marxista acerca de este tema. Empezará por acentuar la distinción entre las dos etapas del comunismo: la de la dictadura del proletariado y la del comunismo sin Estado. Reconocerá también el carácter plenamente “político” de la dictadura del proletariado. Por ello es por lo que dará a su revolución “social” un carácter mucho más “político” que el que indudablemente hubiese deseado Marx. Pero al precisar de este modo las características de la dictadura del proletariado, y al definir con rigor los rasgos esenciales de esa instalación del partido revolucionario en los mandos de la máquina estatal, se verá obligado a dejar para días mejores y muy lejanos el advenimiento de la sociedad sin Estado. Verdad es que nadie ha dicho más claramente que él que, desde el mismo día de su instauración, el Estado de la dictadura del proletariado, la última forma de Estado, tenía que “empezar a debilitarse”. Pero lo ha dicho antes de haber emprendido la revolución, y, sobre todo, no ha dicho cómo. El día en que se llevó a cabo la revolución, en cambio, afirmó que la conservación del Estado era aún necesaria para la instauración del socialismo. Incluso llegó más lejos al ser el primero en afirmar la posibilidad de la instauración del socialismo en un solo Estado, a pesar del fracaso provisional de la revolución mundial, objeto de sus aspiraciones. A Stalin lo tocará el seguir más adelante en ese camino, so pretexto del “cerco capitalista”, y el devolver a la superestructura estatal un cometido eficaz y director hasta para con las infraestructuras. Pero Lenin ya había andado buena parte del camino, y se justificaba invocando la necesidad de organizar a la masa obrera inorgánica y de aportarle el suplemento de conciencia que le faltaba, tanto antes como después de la revolución.

CAPITULO IV

EL COMUNISMO Y LA HISTORIA

TESIS MARXISTAS:

1. El comunismo es la solución del enigma de la historia, y toda la historia anterior culmina en el advenimiento del comunismo, que le da su sentido. En este aspecto, el comunismo es el fin de la historia.

2. Sin embargo, el acta revolucionario que instauro al comunismo vendrá aún seguido de un “desarrollo histórico”. En este segundo aspecto, el comunismo está en la historia.

Todos los problemas que hasta ahora hemos encontrado en lo referente al comunismo convergen en el lugar que ocupa el comunismo en la concepción general que de la historia tiene Marx.

La concepción marxista de la génesis y del desarrollo de la historia, o sea el materialismo histórico, parece efectivamente aplicarse a una historia indefinida. Esta está constituida por la reaparición de la lucha de clases en formas siempre nuevas. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales se contradicen sin cesar y provocan revoluciones, que son factores del desarrollo. Esta explicación de la historia, que ya hemos recogido, está ligada a una concepción general de todo lo real, según la cual toda lo que existe está estructurado can arregla a relaciones dialécticas imbricadas unas en otras.

En la historia concebida de ese modo hay ciertamente un progreso. Pero no es un progreso lineal, que se efectúe según un determinismo absoluto o con una finalidad inevitable, a modo del progreso descrita por los historiadores del siglo XVIII. El progresa de la historia, según el materialismo histórico, se efectúa a través de contradicciones (las scorsi e ricorsi de Vico); toda nueva contradicción le impulsa al hombre hacia delante en la búsqueda de una mediación en sus relaciones de aposición a la naturaleza y al otra hombre. Pera así como ese movimiento constitutivo de la historia está firmemente trazado por Marx, en cambio, en las tesis del materialismo propiamente dicho, nada deja presagiar una terminación del movimiento de la historia, una culminación última y plena de la mediación emprendida en todas las actividades del hambre desde su más humilde trabajo hasta las manifestaciones más grandiosas de su cultura.

El marxista tampoco debería poder buscar la mediación total y definitiva de la historia fuera de la historia. Se ha prohibido a sí mismo el salir de la experiencia, cuya movimiento inmanente observa. Para él, la dialéctica interna de la experiencia, incluso la experiencia histórica, debe bastarse a sí misma. Nada le autoriza, por consiguiente, a que haga intervenir una mediación histórica que fuese externa respecto a la historia. Si la historia está suficientemente explicada por un sentido inmanente, que se expresa en el

devenir necesario de las relaciones reales fundamentales, no necesita en modo alguna un sentido superpuesto.

Cierta es que ya hemos visto que esta concepción quedaba algo debilitada por determinadas características de la descripción marxista de la alienación capitalista. Esta encuentra su condición de posibilidad en la dialéctica general de lo real y de la historia, pero también se caracteriza por cierta contingencia. La posibilidad no se hace realidad más que en determinadas condiciones, como, por ejemplo, la acumulación primitiva, que no se pueden reducir enteramente a la condición dialéctica fundamental de lo real. La objetivación permanente (que domina en el devenir histórico y que expresa la mediación) no es exactamente la alienación. Para que se dé alienación (históricamente) es necesaria que esté fijado uno de los polos -opuestos de lo real histórico; es necesario que se mantenga un estado determinado de las relaciones de producción, a pesar del movimiento de las fuerzas de producción. Y no sólo eso, sino que un acontecimiento así, que no se explica plenamente por la dialéctica general, significa para ciertos hombres la pérdida total de sí mismos, la negación efectiva de la sociedad tal y como existe. Esta alienación de carácter absoluta entraña el germen de su supresión; los proletarios universales producidos por el capitalismo opresor llevan a cabo la revolución que les restituye la esencia humana perdida.

Si ya estas características de la alienación y de la revolución abrían brecha en el materialismo histórico, ahora tenemos que comprobar una dificultad aún más grave. En efecto, la supresión de la alienación no constituye un retorno a las condiciones de la historia de antes del acontecimiento histórico de la alienación capitalista; es el rebasamiento de toda la historia anterior. Esta se eleva por encima de sí misma y termina en una triunfal realización que cambia radicalmente sus características. Este éxito irrevocable de la historia, esta definitiva mediación en las relaciones entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y la sociedad, ¿pueden armonizarse con los supuestos generales del materialismo histórico?

I. EL SENTIDO DE LA HISTORIA REVELADO EN EL COMUNISMO

El comunismo verdadero -nos dice Marx- es "la solución del enigma de la historia, y sabe que es esa solución". Pero la historia era un enigma en dos sentidos diferentes. Lo era, en primer lugar, en cuanto devenir parcialmente comprendido de las relaciones fundamentales de la real; este devenir no podía ser captado en su totalidad, porque la mediación no se había acabado. Por otra parte, la historia en la fase de la alienación se había transformada en un contrasentido para los hombres; entonces, éstos trataban de descubrir su significación en concepciones erróneas; que a su vez eran reflejo de la alienación; ninguna de las concepciones idealistas variadas captaba el movimiento real de la historia al nivel de las infraestructuras y en las relaciones de éstas con las superestructuras. Era, sin saberlo, como engendraba la burguesía a sus sepultureros.

Con la revolución, los proletarios van a suprimir a los burgueses, que son el origen de su alienación, y así resolverán el enigma de la historia en el segundo sentido: descubrirán el origen oculto de su alienación, y la suprimirán sabiendo que la suprimen, sabiendo lo que hacen. Al mismo tiempo, por lo tanto, poseerán la clave del enigma de toda la historia de la alienación, que hasta entonces era incomprensible. Pero, al mismo tiempo, los proletarios descubren el sentido de la historia en su significación más general: ascienden a un punto de vista totalizador de todo el desarrollo cuya visión anterior no nos dejaba vislumbrar más que el movimiento dialéctico o el dinamismo motor, sin que pudiésemos captar su desarrollo completo.

Pero no hay que confundir los dos enigmas cuya clave nos ofrecería de este modo el comunismo. Que, al suprimir su alienación propia (la que era engendrada por el hecho histórico de la acumulación capitalista), los proletarios puedan darse cuenta exactamente de la porción de historia que a ellos se refiere, o sea de su alienación y de la supresión de ésta; esto es la que no levanta objeción alguna, o que por lo menos no la levantaría si antes se hubiese explicada efectivamente la génesis de la alienación económica de modo puramente económico, cosa que en definitiva Marx no ha podido hacer de manera consecuente. Pero que el proletariado, al llevar a cabo la revolución comunista, resuelva el enigma de toda la historia, esto es algo que, desde luego, va más lejos que lo que la simple supresión de su propia alienación dejaba prever. Y esto es la que Marx nos deja entrever aquí. No puede explicárnoslo más que por la situación excepcional de proletario universal, agente de la revolución comunista.

En la acción revolucionaria del proletariado y en la instauración del comunismo, toda la historia pierde su sentido. Mejor dicho, toda la historia culmina en el gesto del proletario que se libera a sí mismo; toda ella constituye la génesis del comunismo: “El movimiento entero de la historia es su verdadero acto de génesis (Zeugungsakt) (el del comunismo) el acto de nacimiento de su existencia empírica, y, al mismo tiempo, para su conciencia pensante, es el movimiento comprendido y sabido de su devenir (el del comunismo).” La historia entera no ha tenido más sentido que la génesis del hombre comunista. Fuera de éste, no tiene sentido. Por lo tanto, el proletariado comunista no tiene por qué buscar en el pasado pruebas o argumentos históricos particulares que justifiquen su acción revolucionaria contra la propiedad privada, como hacían aún los antiguos comunistas y pseudocomunistas, Cabet o Villegardelle. La prueba del comunismo verdadero la constituye toda la historia. O, mejor dicho, éste es el que prueba, verifica y justifica a toda la historia.

En esta tesis echamos de ver que Marx ha revisado la explicación de la génesis de la historia. No hay par qué seguir hablando con detalle de todo el devenir y de todo lo que le subtiende, ni por qué explicar las relaciones del hombre con la naturaleza y con el hambre, ni la mediación indefinida del trabajo que transforma a la naturaleza y produce a la sociedad, si el gesto del proletario, único mediador verdadero, no se refiere a ningún pasado particular, ni debe argumentar con ningún acontecimiento particular de la historia, sino que, por el contrario, es el primero que pueda dar un sentido a toda la historia.

En su propia presente, el proletario es toda la historia; en un instante particular realiza el acto decisivo de la historia.

II.-HISTORIA O FIN DE LA HISTORIA

Así, pues, es una verdadera inversión de la concepción marxista de la historia lo que presenciamos en cuanto se trata del comunismo. La plenitud histórica que caracteriza a su advenimiento, le lleva a decir a Marx que toda la historia, hasta entonces, no era más que “prehistoria”; era una historia que no se había comprendido, una historia en la que el hambre aún no se había revelado plenamente.

Cierto es que también hay una ambigüedad en este aserto: Puede significar que, hasta el comunismo, la mediación histórica del trabajo de la cultura no se había terminado, y que no se podía prever su terminación. O también puede entenderse que la etapa histórica de la alienación capitalista, con la condición inhumana correspondiente, tenía un carácter “prehistórico”; en ella el hombre no podía llegar a la manifestación de sí mismo, pero hubiera podido llegar a ella en toda condición histórica anterior a la alienación, del mismo modo que llega a ella en un estado posterior a la alienación. Marx descuida una vez más la distinción que parece imponer su obra entre la dialéctica general de la historia y la dialéctica particular de la alienación capitalista. Por lo tanto, la que en realidad afirma es que la historia que empieza con el comunismo es la verdadera historia, tanto por oposición a la historia alienada en particular como por oposición a toda historia anterior en general.

Valga lo que valga esta ambigüedad que pesa en la noción marxista de prehistoria, queda por explicar en qué modo el comunismo es al mismo tiempo la convergencia final de toda la historia anterior y su culminación (y por lo tanto su fin), y el comienzo de una verdadera historia. ¿En qué sentido sigue habiendo una historia después de la revelación completa del sentido de la historia, después de la solución consciente y definitiva del enigma de la historia? Esta es la cuestión que planteaba la lectura del famoso texto de Marx: “El comunismo es la figura necesaria y el principio dinámico del porvenir cercano, pero el comunismo no constituye en cuanto tal el fin de la evolución humana, la figura de la sociedad humana.” En las líneas anteriores, Marx había apostado el advenimiento del comunismo, en cuanto acto de negación de la negación o en cuanto Posición a un “desarrollo histórico ulterior. No hay duda alguna en este contexto de que el marxismo entiende que se da todavía un “desarrollo” en un más allá histórico de la supresión de la alienación.

¿No hubiese sido más lógica decir que la historia se terminaba? La finitud, que caracterizaba a la historia en cuanto devenir dialéctico, quedaba suprimida en un acto de una plenitud infinita, la instauración del comunismo. La dialéctica, motor de la historia, es en efecto el signo de la finitud en lo real, al mismo tiempo que constituye el sentido inmanente de esa finitud. La dialéctica engendra una finitud indefinida. En el acto revolucionario que fundamenta al comunismo, la historia deja de ser indefinida, y su finitud se difumina. Par

consiguiente., se acaba, ya que deja de existir can arreglo a las modalidades que le reconocía el materialismo histórico.

Una historia plenamente comprendida en la totalidad de su desarrollo es la negación del propio desarrollo; esto es lógico desde el punto de vista intelectual. Desde el punto de vista de lo real, hay que añadir que una historia que ha sido plenamente vuelta a captar en un acto único, el de la génesis del hambre (y de la propia historia), ya no es susceptible de engendrar una nueva devenir, una nueva dialéctica. A no ser que se entienda comprensión de la historia como comprensión de un mecanismo determinista, causalista a finalista; a no ser que se entienda devenir histórico como serie lineal, como una línea de la que cada elemento revele la plenitud de sentido; pero sabemos que el pensamiento dialéctico de Marx no ha aceptado nunca tales representaciones, sino que las rechaza explícitamente, en una crítica de la concepción idealista de la historia y de la concepción materialista determinista de Feuerbach y del siglo XVIII. La conclusión lógica de la tesis de Marx hubiese sido el anunciar el fin de la historia en su totalización.

Marx fue de hecho más realista que la que entrañaba su tesis sobre el comunismo, y, sobre todo, tenía que, incorporar la muerte, esa muerte que constituye un obstáculo y que queda sin entender. Había que dejar a la especie el tiempo de revelarse más allá de la muerte de los individuos. Quizá hubiese incluso que devolverle sus derechos a la mediación dialéctica progresiva que, ya antes de la alienación, constituía la historia.

Pero eso sería reducir al marxismo en su forma comunista al lado de acá de las perspectivas abiertas por la revolución proletaria universal. El comunismo no sería la verdadera terminación de la historia, sino solamente una nueva transformación de ésta. ¿Por qué no habrían de surgir nuevas alienaciones en el devenir futuro, ya que en el devenir pasado, y sin que se hayan podido explicar plenamente, han podido ya surgir alienaciones? El marxismo concebido de este modo está más cerca de la verosimilitud. Efectivamente, se puede concebir más fácilmente una supresión de la alienación capitalista, si esta supresión no acarrea también la de las condiciones de toda la historia. Indudablemente, en este caso hay que observar que la revolución no es final de todo devenir dialéctico de la historia humana, y que no. hace que sea definitivamente imposible el renacimiento de alienaciones, cuya posibilidad se mantiene desgraciadamente. Pero, por lo menos, dicha concepción del marxismo, en cuanto voluntad de organización racional y democrática de las relaciones económicas del hombre, puede ser sostenida sin contradicción. Este es quizá el camino hacia el que se orientaría la última observación de Marx sobre el comunismo, susceptible de un "desarrollo ulterior". Pero esta interpretación implica la renuncia a las perspectivas radicalmente nuevas que Marx parecía abrir al hambre en el advenimiento del comunismo.

El marxista, por lo tanto, se encuentra colocado en una alternativa, y el pensamiento marxista, en una contradicción. O bien el comunismo es un acontecimiento dentro de la historia, y entonces pierde su soberana originalidad; no podemos afirmar que hayamos resuelto el enigma de toda la historia ni que hayamos comprendido a la historia en todo su desarrollo, y hasta

hay que confesar que todo este desarrollo no se concentra ni culmina en un acto revolucionario privilegiado. Según esta hipótesis, no hay más remedio que comprobar que Marx, al confesar que sigue habiendo una historia más allá del comunismo (en cuanto acto revolucionario), es indudablemente realista, pero no es lógica. O bien el comunismo es el fin de la historia. Pero entonces, ¿adónde va a parar el materialismo histórico? ¿En qué para la concepción según la cual la historia es un movimiento dialéctico basado en las relaciones esenciales que constituyen a lo real? ¿Cuál es la relación entre la totalización de la historia que se nos ofrece y el carácter contingente, en parte inexplicable e inexplicable, de la aparición de la alienación capitalista? Una opción por el primer término de la alternativa le salva al marxismo de la utopía, pero echa por tierra sus promesas más maravillosas. Una opción por el segundo término mantiene intacta la grandeza de las perspectivas abiertas por Marx, pero contradice al realismo. En toda casa, no se pueden sostener al mismo tiempo ambos términos de la alternativa sin encontrarse en la contradicción a la que conduce el pensamiento de Marx acerca del lugar que ocupa el comunismo en la historia.

Gaston Fessard señalaba ya esta contradicción esencial en términos parecidos: "Si el comunismo es en cuanto tal un momento real de la historia, un acto negador de las alienaciones humanas, no puede continuarse la historia más que con una condición: la de que el comunismo en cuanto estado final siga siendo un ideal, un más allá inaccesible. Pero ¿acaso no es ésta, para Marx, la característica de la más principal de las alienaciones humanas, la que hay que criticar ante todo, la alienación idealista? Por otra parte, si el comunismo tiene que pasar a ser, en cuanto socialismo o humanismo, una meta final, un estado positivo, no puede "empezar" a ser real en la historia que transcurre más que con una condición: la de que se rebasen y se supriman las negaciones, mediadoras de su devenir; el ateísmo en su lado teórico, y el comunismo en cuanto tal, en su lado práctico. Pero ¿no equivale esto a plantear al mismo tiempo la irrealidad del comunismo y del ateísmo en cuanto momentos reales, a, en otros términos, confesar que ni el uno ni el otro contribuyen a la realización del humanismo positivo, sino que, por el contrario, la obstaculizan? El medio y el fin no pueden ser reales en el mismo grado. Si el medio es real actualmente, el fin no puede ser más que ideal, puramente ideal, si todo el movimiento de la historia es su medio. Si, por el contrario, el fin ha de ser real actualmente, no puede serlo más que en la medida en que el propio medio se haya vuelto irreal. El misterio de la historia, por lo tanto, no queda resuelto sino en la medida en que el comunismo, momento real de la historia, quede suprimido. Si, por el contrario, el comunismo se identifica con el movimiento de la historia universal, el misterio de la historia no puede sino perpetuarse sin fin.

El comunismo en cuanto acto y el comunismo en cuanto estado se excluyen recíprocamente. El comunismo, en cuanto acto de suprimir la alienación, se encuentra situada en la historia, según la explicación del materialismo histórico: es un acto revolucionario basado en la contradicción entre fuerzas de producción y relaciones de producción, contradicción explicable por las relaciones dialécticas esenciales que el hombre mantiene con la naturaleza y con los demás hombres. El comunismo en cuanto acto está dentro de las

condiciones generales de la historia definidas por Marx, aunque con una reserva referente a la discontinuidad entre la explicación general de lo real y la explicación de la alienación histórica denominada capitalismo. Por el contrario, el comunismo en cuanto sociedad comunista realizada, supone que toda la historia anterior haya sido considerada como prehistoria, y, por lo tanto, como carente de sentido humano, como algo incomprendible, este comunismo constituye un acto tal, que no tiene relación alguna con ningún pasado y que, antes bien, con él sólo es cuando comienza la historia. El comunismo en cuanto estado queda fuera de las condiciones generales de la historia definidas por Marx. Así, pues, el acto que permite llegar a ese estado no tiene sentido fuera de ese estado. Pero, inversamente, ese estado no es más que un ideal y no tiene sentido fuera del acto histórico que lo produce. Decir que la sociedad comunista, en cuanto nueva historia y en cuanto única historia verdadera, es realizable, equivale a decir que no existe medio histórico para realizarla. En efecto, únicamente un acto "prehistórico" (y, por lo tanto, no humano, y desprovisto de un sentido verdadero) puede llevar a ella, lo cual es un absurdo. La sociedad comunista sería el resultado de una casualidad. Inversamente, decir que la historia tiene ya un sentido antes de la sociedad comunista, y que, por consiguiente, se pueda plantear de manera sensata y razonable (o sea con arreglo a una explicación racional de la historia) el acto revolucionario comunista, equivale a decir que esa historia no es una prehistoria, y que no hay ninguna historia superpuesta a ella, que sería la única que le conferiría su sentido.

Por lo tanto, si el comunismo sigue implicando una historia, ha de permanecer en las condiciones de la historia anterior, sin constituir la terminación de toda mediación ni la supresión de toda posibilidad de alienación. Si constituye, por el contrario, la terminación de la historia, y si ésta es toda ella el acto de génesis de este acontecimiento único, es porque antes no había historia y que las condiciones de la existencia histórica (la de la alienación y la de la supresión de la alienación, según están descritas por el materialismo histórico) son irreales, así como la historia no podía ser inteligible de ninguna manera. Para el hombre que está en la historia, aunque se la entienda en el sentido del materialismo histórico, el comunismo no puede ser más que un ideal irrealizable. No resulta realizable más que para el hombre que está fuera de las condiciones de esa historia, ya sea fuera de las condiciones expresadas por el materialismo histórico o, más generalmente, fuera de toda condición histórica. Para que el comunismo exista, es necesario que el hombre no sea solamente histórico; es necesario que no esté encerrado, en la dialéctica de la finitud de su acción contingente.

Dicha afirmación puede tener un sentido. Pero no puede tenerla para Marx, quien justamente ha encerrado primero al hombre en la experiencia y en la finitud propia del devenir dialéctico. Al describir a la sociedad comunista con los rasgos de un final de toda historia anterior, Marx se condena a afirmar la arbitrariedad del advenimiento de ese comunismo, que está en contradicción con las condiciones de la historia reconocida por él. Cuando sostiene, por el contrario, el carácter histórico de la revolución comunista y de su desarrollo, se condena a aceptar que la historia continúa en las condiciones anteriores. Cuando Marx describe a toda historia anterior como una prehistoria, y a la

sociedad comunista como el fin de la historia, nos promete demasiado en comparación con las condiciones de la historia de las que no podemos escaparnos. Cuando nos describe al comunismo como continuación de una historia, nos decepciona en su promesa y nos da demasiado poco en comparación con la maravillosa convergencia final que debería acarrear la supresión de todas las alienaciones y la terminación de todas las mediaciones.

Posiblemente no evite Marx la contradicción inherente a su pensamiento acerca del comunismo y de la historia, si no es optando por la continuación de la historia en el comunismo, a sea por una de las términos de la alternativa contradictoria. Puede que sea un punto de vista realista. Pero este realismo no puede defenderse hasta el final. Porque en estas condiciones, por mucho que nos presenten a la historia en el estadio del comunismo como una historia enteramente renovada, el único hecho de que se trate de historia, en el sentido en que el materialismo histórico entiende esta palabra, obliga a pensar que Marx deja la puerta abierta a nuevas alienaciones, y que el “enigma de la historia” no está resuelta, como él creía, ni mucho menos.

Sí resolver el “enigma de la historia” es declarar que toda la historia anterior no es más que una prehistoria oscura, eso es también hacer que tal solución sea irrealizable en las condiciones de la historia anterior, que, por suerte o por desgracia, son las únicas que son nuestras.

CAPITULO V

HUMANISMO COMUNISTA Y ATEISMO

TESIS MARXISTAS:

1. El hombre constituye el único sentido y la única realidad de la historia. Por lo tanto, el comunismo se presenta como un humanismo integral: es la producción del hombre por sí mismo, la creación del hombre por el hombre. Esta producción viene coronada en la sociedad comunista por un acto total que no descansa más que en sí mismo y que se define por la libertad más soberana.

2. Este humanismo, que es idénticamente un “naturalismo”, es directamente ateo. Pero a diferencia de la crítica de la alienación religiosa, que consistía en una actitud intelectual, pero militante, el ateísmo de la sociedad comunista es una situación de hecho. La cuestión de Dios y la cuestión de la creación ni siquiera se le plantean ya al hombre, que descansa en sí mismo y que tiene en sí mismo el principio de su propia génesis. El ateísmo, en cuanto ausencia efectiva de Dios, sucede de este modo a la crítica de la alienación religiosa, en cuanto negación de la religión y de Dios. Sustituye también a esa crítica, que, sin embargo, parecía ser su condición de realización.

El comunismo se presenta como el “humanismo realizado de la naturaleza”. Algunos intérpretes han abreviado esta fórmula marxista y han insistido en el “humanismo” que está presente en la doctrina de Marx. Estamos de acuerdo, a pesar de esa derogación a la fórmula de Marx: el marxismo pretende ser el triunfo del hombre, su verdadera liberación, y, por lo tanto, es efectivamente una doctrina humanista.

Pero porque es un humanismo, es por lo que el marxismo es un ateísmo. La concepción marxista del hombre y de su realización es inseparable de la supresión práctica de la religión y de la negación teórica de Dios. Por consiguiente, no se pueden expresar las últimas consecuencias de la teoría de la instauración del hombre, según Marx, si no es tratando al mismo tiempo de su humanismo y de su ateísmo. El ateísmo no es más que el reverso de ese humanismo:

Así, pues, la supresión de las alienaciones económica y social entraña finalmente la supresión de la alienación religiosa la cual había aparecido en primer lugar en el razonamiento crítico de Marx. Pero la supresión de la alienación religiosa no es un fenómeno secundario con respecto a la supresión de la propiedad capitalista o de la sociedad dividida en clases. El ateísmo en cuanto fuerza activa de la crítica de la alienación religiosa pierde su existencia propia. Al realizarse, el comunismo hace que todo ateísmo crítico o teórico se vuelva ilusoria e inútil. El humanismo comunista es efectivamente ateo; la negación activa ejercida por el ateísmo ya no tiene razón de ser alguna en la sociedad comunista.

Describir este humanismo ateo que se deriva directamente de la instauración del hombre en la sociedad comunista mediante la revolución proletaria, equivale a clausurar un examen teórico de la doctrina marxista. Si la argumentación de Marx se acabase sin inconsecuencia alguna, hubiésemos justificado la regresión crítica que hemos seguida en las dos primeras partes. Volveríamos a la primera crítica de alienación que habíamos encontrado: la de la alienación religiosa. Si esta alienación queda efectivamente suprimida, la primera crítica queda justificada. Marx se reservaba el derecho de remitir de la alienación religiosa del hombre a la alienación del hombre real, ya que la supresión de la alienación del hombre real habría de motivar la supresión de la alienación derivada que constituye la religiosa. Por lo tanto, queda por demostrar cómo-según Marx-la supresión de la alienación económica y social entraña efectivamente-y sin ningún acto suplementario-la supresión de la alienación religiosa.

I.-EL COMUNISMO EN CUANTO HUMANISMO

El comunismo, como ya hemos visto, no es la definición de una Sociedad a la que se subordinaría el hombre individual, ni constituye al advenimiento de una Comunidad con menosprecio del individuo, superior y externa respecto al individuo. El comunismo es el hombre social. Es el hombre con aptitud para desplegar todas sus virtualidades, todas las capacidades de su naturaleza; es el hombre apta para coincidir con su ser genérico, apta para realizarse en todas las dimensiones de su especie. El carácter social de la actividad humana comunista rebasa ampliamente los límites de la vida comunista inmediata, de la vida directamente social; en la sociedad comunista, el hombre es social hasta en sus actividades, que no son ni pueden ser aparentemente comunitarias (como, por ejemplo, la investigación científica, el pensamiento y la conciencia en general). Por lo tanto, no hay que confundir al comunismo con algún ideal nebuloso de la comunidad basada en la tierra o en la sangre, como fue, por ejemplo, el del nacionalsocialismo. El nacionalsocialismo no era más que una especie de "comunitarismo". El comunismo es un humanismo que no sacrifica en modo alguno a los individuos personales. Es la realización del hombre concreta y de este hombre únicamente. .

El examen del problema de las relaciones entre el comunismo y la historia nos llevaba igualmente a considerar al comunismo como un humanismo. Sea la que fuere del porvenir de la historia en la sociedad comunista, la que sí es cierta es que, para Marx, todo lo que ha precedido no es más que prehistoria del hombre, y que toda la historia se concentra por primera vez en ese acto único de la instauración del hombre, que es la revolución proletaria, recogiendo, al terminarla, la mediación de la relación del hombre con la naturaleza por medio del trabajo, en la cual el hombre emprendía la producción de sí mismo mediante la reproducción de la naturaleza. La revolución comunista, en cuanto acto esencial de la historia, quizá en cuanto acto exclusivo-y en cuanto único acto significativo-de la verdadera historia, es el acto de nacimiento del hombre, es el acto de su producción, de su producción por sí mismo, de su creación por sí mismo. El hombre es, por consiguiente, el único sentido y la única realidad de la historia.

La relación inmediata con la naturaleza-relación de la necesidad humana con su satisfacción-, ¿acaso no ha sido transformada en necesidad única del hombre? La actividad entera del hombre productor, la actividad mediante la cual el hambre se manifiesta ¿no ha pasado a ser una “pasión” del hombre interna en el propio hombre?

En todos estos aspectos, el marxismo converge hacia un humanismo. No se trata de un humanismo abstracto, en el que se definiría al hombre mediante la referencia a algún valor supremo. Ya sabemos que no existen ni valor ni verdad eternos, y ya sabemos que el mundo del hombre no es una historia prefabricada, que no es estático. En la relación dialéctica con el otro (ya sea la naturaleza, ya sea el hambre) es donde aparece el humanismo marxista. No define al hombre por comparación con nada diferente al hombre, sino que, el hombre se define a sí mismo y se encuentra a sí mismo, en la evolución de la relación dialéctica que constituye la real. No existe una esencia del hombre previamente conocida que hubiese que realizar, sino que el hombre revela su esencia y se encuentra con ella al encontrarse a sí mismo, al terminar la mediación entre él mismo y su ser genérico, entre él mismo y la naturaleza o el objeto. La relación dialéctica que subtiende al humanismo de Marx es una relación de producción del hombre o de transformación de la naturaleza en naturaleza humana; es una relación de creación de sí mismo. El hombre es productor y creador de sí mismo, y el hombre no es hombre más que porque se produce como hombre. Al producirse, transforma a su esencia en “fenomenal”, se hace hombre “realizado”. El hombre no ha sido definido por nada par nada más que él mismo. El devenir dialéctica mediante el cual aparece es un movimiento de perfecta inmanencia. La característica de la inmanencia de la finita, no es acaso justamente la dialéctica? Toda ser estática haría referencia a un más allá de sí mismo.

II.-CRÍTICA DE LA ALIENACIÓN RELIGIOSA Y ATEÍSMO

Sin dificultad alguna se comprende que este humanismo integral es equivalente al mismo tiempo a la supresión efectiva de la alienación religiosa, del mismo modo que el comunismo, en cuanto devenir de la sociedad, constituye la supresión de toda alienación social y política. El Estado político se anula y desaparece. De igual modo, la religión se anula y desaparece. El ateísmo, que se expresaba en una crítica intelectual de la alienación religiosa, queda, por lo tanto, plenamente realizado. La crítica ha pasado a ser efectiva, y, por ende, también queda rebasada. Bajo esta nueva forma es como se manifiesta ahora la actitud marxista respecto a la religión; sólo habíamos visto un primer esbozo de ella en la crítica de la alienación religiosa.

La alienación religiosa se le presentaba a Marx bajo dos formas sucesivas: la de la alienación político-religiosa y la de la existencia religiosa privada.

La primera forma era la del Estado cristiana. Y éste implica una contradicción de términos, porque, por una parte, los principios de la religión son radicalmente inaplicables a la existencia política, y por otra parte, el Estado

inferida de la libre razón se basta a sí mismo sin tener que recurrir a las principios religiosas. ¿Queda, por la menas, lugar para una existencia religiosa privada que el hombre llevase al lado de su existencia pública estatal? Marx vuelve a contestar negativamente, por lo que se refiere a esta segunda forma de alienación religiosa, porque el carácter privada de la vida religiosa del hombre no es sino una expresión deformada del carácter privada que afecta a toda una parte de la existencia humana (la más importante) y la opone a una vida pública que se supone más real. Esta aposición entre la privado y lo público, entre la existencia del burgués de la sociedad "civil" y el ciudadano del Estado, remite a una división social entre clases, la cual a su vez remite a una alienación económica, constituida a su vez por la explotación de ciertos hombres y la pauperización de éstos, por una parte, y por otra parte, la acumulación indefinida del capital.

Según la crítica, el modo de existencia religioso consiste, por lo tanto, en la proyección fuera de sí mismo del ser del hombre, que en el plano de la real vive separado de sí mismo y ya ha perdido. El hombre se hace la ilusión de volverse a encontrar en la esfera religiosa, pero no vuelve a hallarse en ella a sí mismo más que en el modo trascendente; es decir, que vuelve a hallar a su ser en un Dios que garantiza a este ser y lo fundamenta. La actitud religiosa cobra expresiones diversas: moral de la resignación, según la cual todo quedará compensado en un más allá; doctrinas sociales que no san más que justificaciones trascendentes de las injusticias sociales contra las cuales el hombre se cree impotente. La religión es la miseria del hombre traspuesta; es su indigencia traspuesta; por lo tanto, no puede ser a su vez más que una indigencia, una miseria: indigencia ante un Dios que todo la posee y que todo la da; miseria ante un Dios que encierra todo consuelo. Al ser la trasposición de una alienación, la religión es a su vez una alienación: el hombre, que se ha perdido, acepta el perderse aún más, el renunciar aún más, para confiar todo su ser a un Dios mediador y creador. Así, pues, la religión corresponde a una abstracción redoblada y reforzada del ser del hombre. En la religión vuelven a hallarse, si bien adaptadas a un modo nuevo y trascendente, todas las características de la situación inhumana del hombre en su vida real.

La crítica de la alienación religiosa, por consiguiente, consistía en la denuncia de la contradicción que reside en el fondo de la actitud religiosa: contradicción entre el ser del hombre y una trascendencia, negación mediante esa trascendencia del estar-ahí del hombre, negación de su independencia, de su autonomía. Marx se esforzaba en demostrar al hombre que esta alienación no es más que el reflejo o la repercusión de una alienación más fundamental que afecta a su ser real. Insoluble por sí misma, la contradicción de la actitud religiosa remitía inevitablemente a otras contradicciones más profundas. Así, pues, la crítica de la alienación era aún una operación profundamente intelectual.

Indudablemente, se trataba de una denuncia activa. Para Marx, no era indiferente el dejar subsistir en los espíritus la mistificación religiosa. Pero de todas maneras, la crítica de la alienación religiosa no se bastaba a sí misma.

Remitía directamente a la crítica de las alienaciones inferiores, hasta llegar a la alienación económica. Finalmente, remitía a ese movimiento dialéctico efectivo del mundo económico, mediante el cual el capitalismo se destruye en la prolongación del mismo movimiento por el que aliena al hombre. La posibilidad de la resolución práctica de las contradicciones al nivel de la alienación fundamental debería justificar la crítica intelectual llevada a cabo anteriormente. Pues bien: según Marx, hemos encontrada en la situación del proletariado y en la revolución proletaria la posibilidad de la supresión de la alienación económica y social. Nuestra crítica queda al mismo tiempo justificada. Al saber que la alienación religiosa no subsistiría más que por la presencia de una alienación más fundamental, ya tenemos en adelante la certidumbre de que la alienación religiosa desaparece. Y, según Marx, en el movimiento de instauración del hambre, del verdadero hombre, que resulta del hecho de que el proletario cobre conciencia y de la revolución comunista, la alienación religiosa desaparece efectivamente, ya que su fundamento ha desaparecido. “Cuando sé que la religión en cuanto conciencia de sí misma está alienada, por ella sé que no es mi conciencia de sí, sino mi conciencia de sí alienada, la que se corrobora en la religión. Por consiguiente, ya sé que mi conciencia de sí que se pertenece a sí misma, que pertenece a su ser, no está corroborada en la religión, sino que está corroborada, por el contrario, en la religión anulada, suprimida (aufgehoben).” Hegel, por su parte, aunque había rebasado la verdad de la religión en nombre de la razón, hallaba, aún en la religión en cuanto religión la verdad de la razón bajo la forma de la representación. Marx, por el contrario, al haber encontrado la verdad del hombre realizada en otro lugar, afirma, por consiguiente, que no se realiza en la esfera religiosa. El humanismo, o sea el hecho de que el hombre - vuelva a hallarse a sí mismo, y de saber que vuelve a hallarse, suprime al mismo tiempo a la religión, en la cual el hombre no encontraba la corroboración de su ser más que de manera ilusoria. La religión queda, por lo tanto, efectivamente suprimida. Este es el punto más característica del ateísmo de, Marx.

Pero para Marx, esta nueva actitud que cobra al descubrir y anunciar la instauración del comunismo, ya no tiene ni siquiera el nombre de ateísmo. Era la crítica todavía intelectual de la alienación religiosa la que tenía el nombre de ateísmo. Para Marx, el ateísmo es, en efecto, el acto de negar a Dios, el acto de demostrar que no existe, el acto de denunciar las contradicciones que implica la actitud religiosa. Por lo tanto, el ateísmo precede al comunismo, pero no es todavía el comunismo: “El comunismo empieza inmediatamente con el ateísmo (Owen), pero el ateísmo dista aún mucho de ser comunismo, ya que ese ateísmo no constituye aún más que una abstracción.”

El ateísmo definido de ese modo es la actitud de Feuerbach y de todos los que niegan a Dios intelectualmente para dejar lugar al hombre. Su negación es abstracta, y el Hombre que afirman es igualmente todavía abstracto. Su negación no la llevan a la práctica, y el Hambre que afirman no se realiza, efectivamente, por el simple hecho de que le saquen a relucir como un ideal. “La Filantropía del ateísmo es, pues, en primer lugar, solamente una filantropía filosófica abstracta; en cambio, la del comunismo está real e inmediatamente tendida hacia la efectividad (Wirkung).” El ateísmo es una actitud filosófica contemplativa; el comunismo transforma al mundo (Tesis 10 sobre Feuerbach).

La última actitud del marxista acerca de la religión difiere, por lo tanto, profundamente de la primera, que no era más que una denuncia abstracta, a que por lo menos seguiría siendo una denuncia abstracta si no viniese a justificarla la praxis. La crítica no tiene valor más que porque está orientado hacia la transformación de las condiciones reales de la alienación. Ahora, el ateísmo ya no es un acto negador, es un resultado, es el reverso de la instauración positiva del hombre, es el reverso del humanismo. Será, por lo tanto, este humanismo marxista el que haya que aclarar aún para captar sus consecuencias ateas. El humanismo de Marx es el rebasamiento del humanismo abstracto y del ateísmo teórico.

III.-HUMANISMO INTEGRAL: CREACIÓN DEL HOMBRE POR EL HOMBRE

El humanismo prometeico fue el proyecto de la filosofía de Marx en cuanto empezó su reflexión personal. Ya en su tesis doctoral anunciaba que la “profesión de fe” de la filosofía no era más que la de Prometeo: “En una palabra, que odio a todos los dioses.” El “discurso que es propio y seguirá siéndolo” de la filosofía, va dirigido contra los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen a la conciencia humana por la más alta divinidad”. Marx recoge también la frase de Prometeo a Hermes, el servidor de los dioses: “Estate seguro de que nunca cambiaré mi destino miserable por tu servidumbre. Prefiero estar encadenada a esta roca, a ser el criado fiel, el mensajero de Zeus padre.” “Prometeo-dice Marx-es el primer santo, el primer mártir del calendario filosófico.” Un poco antes, en una carta escrita a su padre en 1837, Marx había escrito: “Había caído un telón, mi santuario quedaba destruido, y había que instalar allí nuevos dioses. Partiendo del idealismo que... había confrontado y alimentado con el dé Kant y el de Fichte, llegué a buscar la idea en lo real mismo. Si antes los dioses habían habitado por encima de la tierra, ahora habían pasado a ser el centro de ella. Toda la filosofía de Marx no ha sido más que la verificación de este proyecto. Sólo que el ideal prometeico que él se proponía tenía aún algo tenso. Marx rechazaba las soluciones idealistas optimistas, pero pregonaba aún cierto pesimismo, algo así como el humanismo heroico y pesimista de un Bataille o de un Camus antes del Homme révolté. En la realización de su proyecto, Marx hallará la fuente de un nuevo optimismo, que no estará en contradicción con su realismo radical ni con su voluntad de no salirse de la inmanencia. Se atenderá al hombre, pero descubrirá que éste es capaz de superar la alienación que le afecta, capaz de desarrollarse en todas las direcciones, apto para pasar a ser la universal concreto.

El hombre es productor, y productor de sí mismo. La actividad productora del hombre es la relación fundamental de lo real, la mediación en su relación inmediata con la naturaleza, base de toda realidad. Ahí reside, para Marx, la importancia de la vida económica, la importancia de la evolución histórica de los modos de producción y de las formas sociales que los acompañan. El hombre transforma a la naturaleza al producir un objeto natural apto para la satisfacción de su necesidad; con ello reproduce la naturaleza y la vuelve humana. En el caso del comunismo, la vuelve además social. El producto es mi

producto, pero también es el producto del otro hombre, y, por lo tanto, es producto social. Al reproducir a la naturaleza, al hacer de ella una nueva naturaleza, una naturaleza humana, social, el hombre se produce a sí mismo.

En este acto esencial el hombre se apropia su ser. Tal es todo el sentido de la propiedad, fenómeno fundamental que domina a la historia humana. Cierta es que esta propiedad ha podido ser el origen de la alienación al pasar a ser propiedad privada. En este caso, la apropiación se ha efectuado contra el hombre. En lugar de apropiarse al apropiarse su producto, el hombre se ha perdido a sí mismo. Pero la revolución comunista abre las puertas a una nueva apropiación del producto social, y, por ende, al ser del hombre. De este modo, el hombre puede alcanzar su esencia. Toda la historia del hombre no es, pues, más que la historia de la apropiación por él de su propio ser. Lo es, sobre todo, en el instante privilegiado de la revolución comunista, que la resume, y en la apropiación por el hombre social de los medios de producción sociales, que es el resultado práctico de esta revolución.

En este acto histórico, el hombre comunista se produce y se engendra. Entonces es cuando se realizan su "acto de producción" (Zeugnungsakt), su acto de nacer, su acto de surgir. El hombre se crea, por consiguiente, a sí mismo, en el momento más fuerte que pueda cobrar esta palabra creación según la definición teológica: *productio ex nihilo sui et subjecti*, dando por sabido que el *se* y el *subjectum* son idénticos para Marx. Este acto es, por lo tanto, la generación espontánea (*generatio aequivoca*) del hombre, única solución, según Marx, del origen radical del hombre.

El hombre es pues, un ser total, al mismo tiempo ser genérico (lo cual caracteriza a su relación con la naturaleza, o sea a toda alteridad) y ser social (la cual caracteriza a su relación con el otro hombre). El hombre trabaja, actúa con arreglo a las leyes de su especie y de toda especie. Actúa al mismo tiempo socialmente; es decir, en cuanto hombre social, que tiene como necesidad única al hombre. "Aunque sea un individuo particular y es justamente su particularidad lo que hace de él un individuo y un ser realmente individual-, el hombre constituye al mismo tiempo la totalidad, la totalidad ideal (en idea), la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida en sí, del mismo modo que existe en la realidad en cuanto representación y en cuanto espíritu real de la existencia social, así como en cuanto totalidad de una manifestación humana de sí." En la Ideología alemana, Marx escribía también, a propósito de la revolución proletaria: "Solamente en este estadio del desarrollo se confundirá la autoafirmación de los individuos con su vida material, fusión que corresponde con la transformación progresiva de los individuos en individuos totales y con el abandono de la que tenían de primitivo. Entonces se dará una correspondencia perfecta entre la transformación del trabajo en autoafirmación y la transformación del comercio, limitado hasta ahora a comercio de los individuos en cuanto tales."

No es la filosofía abstracta la que ha realizado todo esto. Es el hombre quien, en su trabajo de producción de sí mismo para él mismo, se realiza y se crea en cuanto hombre total: "La crítica no crea nada"-escribía Marx en La Sagrada Familia-; el obrero lo crea todo, y hasta tal punto que, con las creaciones de su

espíritu, deja en vergüenza a toda la crítica; los obreros franceses e ingleses pueden ofrecer testimonio de ello. El obrero crea incluso al hombre.”

Al apropiarse objetivamente sus propios productos (es decir, a la naturaleza reproducida y al hombre social mismo), el hombre pasa al mismo tiempo a ser subjetivamente un hombre universal. La categoría de apropiación debe entenderse en lo sucesivo, por lo tanto, en su sentido más amplio. Ya no es un acto particular del hombre, sino que es su acto único, completo, universal. El hombre se despoja de la categoría exclusiva del tener que constituía hasta entonces toda su relación con las cosas; ahora está en relación con las cosas mediante sentidos múltiples y diversos que no pueden reducirse al simple sentido del tener y del poseer. “Cada una de sus relaciones humanas con el mundo, ver, oír, oler, sentir, gustar, tocar, pensar, contemplar, estar afectada, querer, estar activo, amar; en resumen, todos los órganos de su individualidad, así como los órganos que son inmediatamente por su forma órganos comunitarios, constituyen en su relación objetiva o en su relación con el objeto la apropiación de éste.” Cada uno de los actos del hombre pasa a ser un acto humano, referido al hombre y procedente del hombre en todas sus dimensiones. El hombre social tiene sentidos nuevos, universales en su receptividad; en conjunto, todos estos sentidos constituyen el “sentido humano”. Es el sentido del hombre, es un sentido que reside en el hombre. Es la pasión del hombre inmanente al hombre, que ya habíamos visto en la descripción de la sociedad comunista.

Este es el punto de llegada. Para el humanismo de Marx, que se define como creación del hombre por sí mismo, sigue respetando a la génesis: “De la limitación-escrito Lefebvre-, el hombre hace que surja un infinitivo determinado, humano, que envuelve y libera y supera a lo infinito ya dada en la existencia natural, y que puede denominarse: potencia humana, conocimiento, acción, amor. Espíritu o sencillamente la humano.” Recojamos en este autor una visión sorprendente de la historia de la humanidad: “El hombre es en su origen un humilde fragmento de la naturaleza, un ser biológico, el más débil y más desnudo de todos. Este ser tan débil entabla audazmente el combate; pasa a ser una “esencia” separada de la existencia natural, que a la vez es vulnerable y poderosa. La separación es fundamental: el hombre ya no es y ya no puede ser la naturaleza; y, sin embargo, no existe más que en ella y por ella. Esta contradicción se reproduce y se profundiza en el propio transcurso del proceso que ha de llevar a dominarla. El hombre es actividad creadora.

Se produce por su actividad. Se produce, pero es lo que él produce. Su actividad domina poco a poco a la naturaleza pero entonces esta potencia se vuelve contra él, adquiere las características de una naturaleza externa y le arrastra al determinismo social que le somete a rudas pruebas. El hombre no es ese determinismo, y, sin embargo, no es nada sin él. Lo humano no existe en un principio más que en y por lo inhumano. No sólo depende de la naturaleza, sino que en la propia sociedad es lo más débil que existe. Sometida a la brutalidad biológica, el hombre se opone no menos brutalmente a esa brutalidad: en el Derecho, en la Moral, en la Religión... siempre parece que la humana no existe, que no es más que una apariencia, un consuelo. Y, sin embargo, el hombre está ya dentro de la existencia, y se nos manifiesta en

cuanto consideramos a la actividad como un todo, y dejamos de mirar a cada objeto, a cada acontecimiento y a cada individuo con arreglo a sus particularidades perecederas. La esencia humana es en un principio virtualidad abstracta: escisión interna, separación. Parece como si aún no tuviese más que una existencia metafísica ideal. Y es así que cada uno de los problemas planteados por una contradicción pide su solución, se encamina hacia su solución, determina una actividad que le rebasa, y de este modo plantea en un plano nuevo de actualidad a la esencia humana. Cada vez que una contradicción queda resuelta, el hombre viva se acerca a esa esencia; todo ocurre como si fuese el motor inmanente de la historia y del movimiento dramático de las cosas humanas. El descubrimiento y la creación convergen: lo humano se crea (se produce) y se descubre a la vez. El idealismo aísla esta parte del hombre que emerge poco a poco. La considera "en sí", fuera de las condiciones de existencia, como si ya estuviese "conseguida" de antemano-eternamente, dejando de este modo insípido el drama del nacimiento del hombre."

La creación del hombre par sí misma es, pues, en primer lugar, un nacimiento en medio de las dolores de la inhumanidad. Pero, ya en la brutalidad de la alienación, es el hombre quien se debate. El humanismo de Marx no representa una postulación ideal, sino una doctrina que conoce el precio del sabor amargo de la génesis del hombre. Sin embargo, ya en los primeros instantes están plenamente enteras esa génesis y esa creación. Todo el humanismo está presente. Sigue estando presente en cada etapa del hombre, en cada una de las etapas de la doctrina marxista.

Ante la visión exaltante que constituye el humanismo de Marx, no es de extrañar que Lefebvre haya buscado hasta en la historia espiritual de la humanidad analogías de este "nacimiento del hombre". Lo cual constituye, desde luego, un signo más del carácter radical del humanismo de Marx y de la profundidad del ateísmo que se injerta inmediatamente en él.

"Se pueden encontrar en los más místicos poemas determinadas presentimientos de este acto total que se denominó lo Divino, o lo Sobrehumano, y que siempre ha sido proyectado fuera del hombre en nombre de sentimientos cósmicos ardientes y oscuros. El esfuerzo hacia lo único se ha manifestado casi siempre hasta ahora en la alienación. El hombre esperaba encontrar en una creencia externa la unidad y la reconciliación consigo mismo, el apaciguamiento y la salvación. La unidad del hombre con la comunidad se buscaba en los ritos religiosos o en los imperativos morales. La unidad del hombre con el universo parecía lograda en determinados momentos de comunión extática en las que la conciencia se salía de sí misma, y cuya intensidad no era posible sino después de una larga ascesis. Estos fervores no aportaban una verdadera solución. Después del momento de la conversión, o de la comunión, o del éxtasis, el ser humano volvía a encontrarse con su desdicha, con una aflicción más profunda, más desesperada: el ser fuera de lo humano. De todas estas tentativas, el arte sigue siendo la que más valor conserva para nosotras. La idea del hombre total prolonga estas tentativas, pero en un plano positivo y eficaz. Envuelve los valores más altos del pasado, y sobre todo al arte en cuanto trabaja productor liberado de las características de

la alienación, en cuanto unidad entre el producto y el productor, entre la individual y lo social, entre el ser natural y el ser humano... Este ideal supremo nos da la significación del devenir porque está implicado en el propio devenir. El hombre total es la Idea, esa idea que el idealismo reducía unilateralmente a la actividad teórica y que concebía fuera de la vida, prefabricada en lo absoluto. En su límite, el acto total sería supremamente coextensivo a las energías vitales, supremamente lúcido y, al mismo tiempo, supremamente espontáneo. Arraigado en los ritmos de la naturaleza, sería, sin embargo, una presencia única.

El hombre total se define, por lo tanto, como un acto total, como el acto-en realidad único-de la creación del, hombre por el hombre. Al mismo tiempo, este acto es suprema pasividad; el hombre es pasión del hombre para con el hombre. Pues de este modo hemos llegado a un terreno de reflexión tangente a las definiciones que los teólogos se esfuerzan en dar de la vida divina: actividad y pasividad, generación y amor. Padre, Hija y Espíritu, acto sustancial que engendra al Hijo semejante al Padre, amor o pasión sustancial que es el Espíritu. La creación del hombre por el hombre se aproxima más a las categorías teológicas de la vida trinitaria que a las categorías de la creación del hombre por Dios; a, mejor dicho, no se relaciona con las segundas más que por mediación de las primeras, puesto que la obra creadora no es teológicamente sino mediata con respecto a la obra de generación y de amar, interna en la Trinidad.

Estas comparaciones indican claramente el aspecto de suprema libertad que caracteriza al hombre marxista en la creación de sí mismo. Al superar el determinismo natural y el determinismo social, el hombre realiza la experiencia de su libertad y demuestra esa libertad, además de descubrirla. En este sentido, la libertad es la "necesidad comprendida", como ya decía Hegel. No se trata evidentemente en esta fórmula de una categoría positivista de libertad, sino que es lo análogo a lo que se encuentra en la concepción teológica de Dios, en quien la libertad es suprema y, al mismo tiempo, equivale a una necesidad perfectamente comprendida, perfectamente lúcida para sí misma (y que evidentemente no tiene sino una relación lejana con la necesidad de las ciencias de la naturaleza). Se trata de una libertad que no tiene relación más que consigo misma, que no es libre más que por su propio movimiento y que es para sí misma su propia sustancia.

IV.-EL ATEÍSMO PRÁCTICO

Si el humanismo de Marx es de tal naturaleza que sin esfuerzo alguno se pueden entrever categorías teológicas invertidas en las categorías que sirven para describirla, no será de extrañar el carácter radical del ateísmo que lo acompaña.

No queda lugar alguno para Dios ni para la creación, y ni siquiera queda lugar para la cuestión de Dios ni la cuestión de la creación. El propio ateísmo, en cuanto, acto de negar, a Dios, creador o mediador, ya no tiene sentido y ha pasado a ser perfectamente inútil. Por ello es por lo que el ateísmo no era para

Marx más que un comienzo, pero un comienzo lejano del comunismo. Si aún podemos hablar aquí de ateísmo, es únicamente en el sentido de un ateísmo práctico, de un ateísmo de hecho, de una supresión de la cuestión de Dios, de una supresión de la alienación religiosa, que no era más que esta vana cuestión de lo Divina.

La cuestión de Dios y la solución creacionista no podía surgir más que de la situación de un hombre que estaba alienado, que no era autónomo, que no tenía en sí mismo su propia ley, su propia norma. Mientras que el hombre no ha pasado a ser su propia ley, mientras que el hombre no es independiente y no procede de sí mismo, se sigue dando la alienación religiosa: "Un ser no puede ser considerado en sí como un ser independiente más que cuando descansa sobre sus propios pies, y no descansa sobre sus propios pies más que cuando no debe su existencia más que a sí mismo. Un hombre que vive por la gracia de otro, se considera como un ser dependiente. Y yo viva por la gracia de otro si le debo no solamente la conservación de mi vida, sino que además ha creado mi vida, si constituye la fuente de mi vida, y mi vida tiene necesariamente dicho fundamento fuera de sí misma si no es mi propia creación. La creación es, por consiguiente, una representación que es muy difícil de expulsar de la conciencia popular. El ser-por-sí-misma de la naturaleza y del hombre es para ella incomprensible, porque contradice todos los hechos inmediatos de la vida práctica." Únicamente la experiencia de la libertad creadora puede hacer que desaparezca el fantasma de la religión. Mientras no se ha llegado al racionalismo superior de la praxis, la religión no puede menos de persistir. "Ya se ve-dice Lefebvre-qué difícil es defender la Razón en el terreno del puro racionalismo. O bien la Razón es una potencia viva, una actividad que, lucha para vencer en el mundo y en el hombre, un poder creador de orden y de unidad, o bien es una forma impotente, destinada a dejar sitio a las interpretaciones míticas que fetichizan a los elementos de la naturaleza, o a los productos sociales, o a ambas cosas a la vez (suelo, raza, Estado, etc.). Si la Razón se queda en interioridad pura, no puede menos de caer bajo la autoridad externa."

Por el contrario, en cuanto se instaure el racionalismo de la praxis, en cuanto la condición humana se ha "transformado" efectivamente, en cuanto se establecen el comunismo y el "humanismo realizado" del marxismo, toda cuestión religiosa pierde radicalmente su significación. El hombre y la naturaleza-en sus relaciones recíprocas-son una "generación espontánea"; ésta es, para Marx, la única refutación de la teoría de la creación. Pero es una refutación práctica. En cuanto se llega a realizar concretamente la génesis del hombre, su creación por sí mismo, toda cuestión referente al origen radical del hombre pierde su sentido, porque está resuelta in actu, en el acto cotidiano mediante el cual ese hombre se produce a sí mismo y se reproduce. En particular, el acto mediante el cual el hombre y la mujer engendran al hombre es, para Marx, un acto genérico total, en el cual se encuentra concentrada toda la ley de la especie. Este acto se basta a sí mismo; la cuestión del origen del padre, del abuelo, del primer antepasado, ya no se plantea. Pasa a ser una cuestión abstracta, una cuestión salida de la experiencia, ya que ésta contiene en sí misma la solución de la cuestión del origen radical: "Al plantear la cuestión de la creación de la naturaleza y del hombre, haces abstracción del

hombre y de la naturaleza. Los supones coma si no existiesen y, sin embargo, quieres que te las demuestre como existentes.” Si se quiere ser consecuente al sostener una cuestión así, hay que suponer al hombre y a la naturaleza coma no existentes: Pero esto es lo que contradice la experiencia, no, ya la experiencia, por sí misma, sino la experiencia del hombre socialista, que para él mismo es su propia razón: “Puesto que para el hombre socialista todo lo que se denomina historia universal no es más que la producción del hombre mediante el trabajo humano, nada más que el devenir de la naturaleza para el hombre, posee, por consiguiente, la prueba intuitiva; irresistible, de su nacimiento por sí mismo, de su proceso de génesis (de generación). Puesto que la esencialidad del hombre y de la naturaleza [se ha vuelto aprehensible] ; puesto que, en la praxis sensible, el hombre ha pasado a ser visible para el hombre en forma del estar-ahí de la naturaleza, y que la naturaleza ha pasado a ser para el hombre el estar-ahí del hombre, toda cuestión referente a un ser extraña, a un ser que estaría más allá de la naturaleza y del hombre-cuestión que encierra la confesión de la no-esencialidad de la naturaleza y del hombre-, ha pasado a ser prácticamente imposible.”

Si el hombre es un ser plenamente conciliado, un ser que, incluso en la oposición para consigo mismo, vuelve a hallarse y vuelve a alcanzar su esencia, no puede darse cuestión alguna referente a una garantía de esa esencia fuera del hombre. Si el hombre es capaz de hacerse objeto para sí mismo y de ser ese objeto, de ser un ser objetivo, hombre y naturaleza al mismo tiempo, no existe nada más fuera de él. Desde luego, “un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí mismo no es un ser natural, no, participa en el ser de la naturaleza. Un ser que no tiene objeto alguna fuera de sí mismo no es un ser Objetivo. Un ser que no es él mismo objeto para un tercer ser no tiene ser para objeto; es decir, que no se comporta objetivamente, que su ser no es un ser objetivo. Un ser no objetivo es un no-ser (Unwesen). Un ser sin alteridad, sin pasividad, un ser sin negatividad, es impensable o inexistente, ya que precisamente es el hecho de tener objetos externos a sí mismo lo que caracteriza al ser. Un ser no dialéctico no existe. Un ser no dialéctica supondría la existencia fuera de sí del fundamento de sí mismo, para este fundamento de sí mismo sería tan poco objetivo coma él. Al ser ambos inobjetivos, no naturales, no existirían verdaderamente.

Si hubiese un Dios, tanto este Dios coma el hombre serían monstruosos o ilusiones.

El ser que posee en sí mismo la unidad a través de la diferencia, que, por consiguiente, posee una objetividad y que recobra su objeción es una finitud infinita. No puede darse un más allá de este ser, ya que dicha más allá caería fuera de la objetividad constitutiva del ser. Lo cual equivale a decir que la perfecta objetividad del hombre en la naturaleza; el humanismo que es un naturalismo, son incompatibles con la posibilidad misma de una cuestión referente a la existencia de Dios.

Dios sería el ser único sin que existiesen más seres, sin que hubiese en moda alguna una alteridad con respecto a él. Este ser sería a la vez “único y solitario. Ahora bien: de hecha, existen objetos. El ser plenamente inobjetivo, pues, no

existe. La experiencia irrefutable de la objetividad, del carácter dialéctico de lo real, contradice-según Marx-de manera irrecusable la existencia de un Dios creador. O si no, sería necesario que ese Dios no fuese plenamente inobjetivo, que tuviese objetos frente a él, que se diese una alteridad respecto a él, que hubiese una alteridad para él. Pero entonces este ser no sería Dios; es sencillamente el hombre. Por lo tanto, no existe Dios. Exista, en cambio, un creador; pero este creador no puede ser más que un ser "objetivo", y este creador es el hombre.

Para el hombre comunista, el propio ateísmo queda, por lo tanto, rebasado. En otros términos, que ha pasada a ser ateísmo práctica, ateísmo de hecha. El ateísmo no era más que el acto de negar la no-esencialidad del hombre para afirmar su esencialidad, para afirmar que poseía en sí misma la razón suficiente de su ser. En lo sucesiva, "el ateísmo, en cuanto negación de esa inesencialidad, ya no tiene sentido, porque el ateísmo es una negación de Dios y supone con esta la existencia del hombre; para el socialismo ya no tiene necesidad de dicha negación; parte de la conciencia teórica y prácticamente sensible del hombre y de la naturaleza en cuanto esencia. El socialismo constituye la conciencia de sí positiva del hombre, positiva y no ya mediatizada por la supresión de la religión, así como la vida real es la realidad positiva del hombre que ya no necesita la mediación de la supresión de la propiedad privada por el comunismo." Del mismo modo que el comunismo en cuanto acto revolucionario: de instauración de la sociedad comunista queda rebasado en cuanto se lleva a cuba, así también la negación atea queda rebasada en cuanto se ha realizado el ateísmo. Los actos de ateísmo y de comunismo se suprimen a sí mismos en el estado de ateísmo y de comunismo. El círculo se cierra en este hambre que, en sus relaciones dialécticas con la naturaleza y con el objeto, la es todo.

El punto de llegada del razonamiento y de la praxis marxista confirma, pues, en apariencia el punto de partida. Hemos partido de la crítica de la alienación religiosa, hemos empezado por interrogarnos acerca de la contradicción que se manifiesta en el modo de existencia religioso. Hemos encontrado, en la praxis revolucionaria, el medio de suprimir el origen de esta alienación del hombre. El resultado de esta supresión constituye también la supresión de la alienación religiosa. El humanismo de Marx es un ateísmo en reposo, un ateísmo que ya no necesita ser negador. La acción revolucionaria que lleva a tal resultado justifica la lógica de la regresión crítica que se había emprendida partiendo del modo de existencia religioso del hombre. El marxismo concluye, por lo tanto, por donde había empezado; pero la crítica primera se ha visto comprobada. La praxis total del hombre, el acto total de su génesis, de su creación por sí misma, sustituye a la condición del hambre alienado, del hombre de existencia ilusoria que tomaba a guisa de apio el consuelo de lo Trascendente. El marxismo es un ateísmo, pero lo que lo distingue en comparación con todos los ateísmos anteriores es que es práctico, es que no es una postulación filosófica, intelectual, sino el resultado de una acción efectiva, que expresa definitivamente el devenir dialéctica de todo lo real, que termina con toda la historia humana. Ya no es el ateísmo de un hombre que tiene mala conciencia y que necesita darse ánima negando a Dios explícitamente o blasfemando; es el ateísmo de un creador de hambre, de un constructor de ciudad humana. Es

el ateísmo de un nuevo mundo finito, de un nueva “πέρας”, por oposición al ateísmo de las filosofías de la reflexión y del entendimiento. Igual que los griegos, Marx traza el límite del hombre. Este límite es la experiencia humana. Para los griegos, de todas maneras, existía también el απειρον, el mundo oscuro, el más allá que había que respetar y que sostenía al mundo del límite, al mundo del «πέρας». Para Marx el άνερον mismo está en el πέρας: toda ley del mundo y del hombre está en el mundo y en el hambre. Lo finito tiene su norma interna, su ley de génesis y de desarrollo dialéctica que se basta a sí misma, y, por lo tanta, no se da ninguna especie más de απειρον verdadero. El mundo del hombre marxista es el de un hambre finito infinito o de un universal concreto. El humanismo de Marx es la doctrina de un acta humano total, verdadero éxtasis permanente que se basta a sí mismo; es la aprehensión del origen en el acto del propio origen. Humanismo concreto que no descansa sobre el Hombre, sino sobre un mundo del hombre, mundo en el cual el hombre es, se hace, aparece y sabe que es hombre.

El sistema se cierra con estas visiones de optimismo y de satisfacción. Sin embargo, se cierra a costa de un postulado, cuya presencia inquietante se añade a tantas otras objeciones. El ateísmo de derecha, e) de la crítica teórica de la religión, debería ser verificado por el ateísmo de hecha. Pero el ateísmo de hecho es la supresión del ateísmo de derecho; es decir, de la negación de Dios. Por otra parte, no se llega al ateísmo de hecho más que mediante el ateísmo de derecho y mediante una acción práctica conforme con lo que expresa. El ateísmo de hecho supone, por lo tanto, paradójicamente, la supresión de las propias condiciones que permiten el acceso a él. Es la misma contradicción que la que excluye recíprocamente al comunismo en cuanto estado del comunismo en cuanto acta, y al comunismo en cuanto acto del comunismo en cuanto estado.

El ateísmo no puede realizarse más que suprimiendo la condición de su realización; pero entonces ya no hay para nosotros realidad del ateísmo. Inversamente, el ateísmo de derecho, el ateísmo crítico, no tienen fuerza más que en función de una realización que se fundamenta de otra manera, y en este caso ya no hay ateísmo crítica verdadera. El ateísmo de derecho y el ateísmo de hecho se postulan recíprocamente, lo cual constituye un círculo vicioso. ¿No habrá que concluir de ello que el ateísmo de derecha no es verdaderamente un derecho de negar a Dios, y que la crítica de la alienación religiosa no es más que un postulado?

La originalidad del marxismo consistía en hacer que el ateísmo descansara en bases prácticas y no filosóficas. Su destino es, efectivamente, el hacerle descansar en una eventual experiencia de la sociedad comunista, cuya condición ni siquiera ofrece el ateísmo, sino que resulta de una mediación excepcional, externa y en definitiva contingente, la del proletario universal. De modo que, para Marx, el ateísmo no viene verificado y comprobado más que para el hombre socialista, para aquel que vive en la sociedad comunista. Lo cual no vale como prueba para aquel que no esté en la sociedad comunista. Si el ateísmo no existe más que para el hombre comunista, no existe antes del comunismo: el ateísmo teórico y crítico del marxismo se derrumba al mismo tiempo. Pero si éste se hunde, no hay nada, inversamente, que permita esperar

una realización del ateísmo, o un ateísmo de hecho. En el momento en que parecía triunfante es cuando el ateísmo de Marx aparece más débil. La verificación del ateísmo de derecho mediante el ateísmo de hecho corre el peligro de no significar más que esto: una petición de que se tenga confianza en una experiencia que cae justamente fuera de los límites de nuestra experiencia, y cuya aparición no tiene raíces en nuestra experiencia actual, único criterio último para todo hambre coma Marx. Ya lo ha dicha éste muy bien, al oponer el ateísmo teórico al comunismo, que sería la realización del ateísmo: "Este ateísmo no es aún efectivamente más que una abstracción." Lo cual significa que con ese ateísmo no vienen dadas las condiciones de su realización. Lo cual no puede menos de inquietar, recordando que el punto de partida de la crítica de Marx es justamente el ateísmo teórico, la denuncia de la alienación religiosa, expresión típica de la alienación. Si con esta crítica no vienen ya dadas las condiciones de su verificación, o si la verificación supone un rebasamiento de las condiciones en las que podía formularse esta crítica, forzosamente hay que confesar que no se da la debida relación entre la verificación final y la crítica inicial. La verificación puede ser válida para el hombre nuevo surgido de un proceso diferente del que se originaba en esa crítica inicial, pero no es válida para el que la formulaba. Una vez más, Marx ha demostrado demasiado, y al mismo tiempo, demasiado poco. No se puede apelar del derecho al hecho si el derecho no está en el mismo orden de realidad que el hecho. Si no, el derecho no es el derecho de ese hecho, ni el hecho corresponde al derecho enunciado. El derecho no queda verificada y el hecho no demuestra ese derecho.

V

EL MARXISMO ANTE LA CRÍTICA

A pesar de su carácter compacto, a pesar de su empeño en abarcar toda realidad y de ofrecer soluciones definitivas, a pesar de su presenta científica, la doctrina marxista presenta oscuridades y ambigüedades que el propio recorrido del razonamiento marxista habrá puesto de relieve. Por lo tanto, no es de extrañar que el marxismo haya sufrido sin cesar los ataques de la crítica.

No ha llegado aún el tiempo de escribir la historia de esa crítica, sobre todo en sus etapas recientes. Ello sería además rebasar los límites de la obra presente. Pero es imposible hablar del marxismo fuera de las reacciones que suscita en el mundo desde hace ya cerca de cien años. Por lo tanto, será conveniente sacar brevemente a la luz las principales direcciones que ha tomado la crítica del marxismo hasta hoy día.

Las relaciones con que se ha enfrentado el marxismo, por otra parte, no son sólo críticas de pensadores de gabinete. Algunos Estados, en nombre de sus doctrinas políticas, han podido inquietarse por las conclusiones del marxismo y prohibir su difusión o proscribir a sus defensores. No otorgaremos aquí un lugar especial a su actividad en este terreno. Más que nada, tiene relación con la historia política. En cuanto a las justificaciones de las medidas opuestas a la propagación del marxismo, los gobiernos las han sacado del arsenal de argumentos de los pensadores independientes que criticaban al marxismo.

Por el contrario, las críticas formuladas por un poder espiritual como la Iglesia católica y las medidas tornadas por ésta, constituyen algo original con respecto a la crítica independiente del marxismo. Por razón del carácter particular de la argumentación de las instancias supremas de la jerarquía católica, e igualmente por razón de la importancia práctica que han cobrado de hecho sus intervenciones en los debates con el marxismo, es imposible silenciar su contenido. Evidentemente sería interesante presentar en el mismo marco el contenido de las intervenciones de otros poderes espirituales, de otras autoridades religiosas. Ello equivaldría, una vez más, a escribir una larga historia. Las intervenciones de la Iglesia católica serán las únicas que aquí se expongan, por razón de su relieve particular.

Pero la historia de la crítica del marxismo no sería más que un documento muerto sin una renovación actual de dicha crítica. Las objeciones señaladas en la doctrina expuesta, por la tanto, habrán de ser objeto de una ordenación sistemática que ponga mejor de relieve lo esencial.

Así, pues, en un primer capítulo, presentaremos las principales direcciones tomadas de hecha por la crítica del marxismo: recorreremos el expediente de la discusión abierta por Marx. A este expediente le añadiremos los documentos de carácter particular que constituyen las intervenciones del magisterio de la Iglesia católica; esta formará un segundo capítulo. Finalmente, un tercer capítulo ofrecerá los temas principales de una crítica del marxismo que resulta de la propia exposición de éste.

Efectivamente, del desarrollo del razonamiento marxista es de donde ha de surgir la crítica, si es que hay lugar para ella. Es el único método plenamente aceptable cuando se trata de una doctrina que pretende descansar únicamente en sí misma; a sea, que no presupone nada.

Por consiguiente, se aborda el problema de manera bastante externa siempre que se lleva a cabo una confrontación, del marxismo con otras doctrinas, ya sean filosóficas, como el existencialismo, ya sean incluso religiosas, como el cristianismo. Este último método tiene su valor para los creyentes: la comprobación de divergencias radicales entre marxismo y cristianismo lleva entonces en nombre de la fe a la conclusión de una insuficiencia del marxismo. No hay duda de que la fe, lejos de contradecir a la razón, se apoya en este caso en ella. Es éste, sin embargo, un lenguaje que no es accesible al supuesto interlocutor confrontado más que si se desarrolla en lenguaje filosófico. Y no sólo eso, sino que ha de desarrollarse en una praxis total que pueda oponerse en el plano de la existencia a la que el marxismo pretende inaugurar.

Fuera de la confrontación doctrinal pura y simple, hay además otros métodos de crítica que son incompletos y que no satisfacen: son todas las que mutilan la obra de Marx. Consisten, por ejemplo, en considerar a Marx exclusivamente como un economista. En este caso se pretenderá implícitamente que, si se puede descoyuntar el contenido al parecer científico de la obra económica de Marx, el resto del sistema ya no se sostiene. Y esto no es nada seguro. Porque en lo mejor del marxismo hay una voluntad de rechazar todo "sistema", y no se puede refutar a quien pretende no ser sistemática, más que refutando su método. Además, puede decirse en general que la crítica más pertinente del marxismo será la que se refiera a la actitud global de pensamiento y de vida que constituye el marxismo.

Finalmente, la crítica no tiene verdadera eficacia más que si capta la insuficiencia de la actitud marxista en el seno de esa misma actitud. Esto es lo que ya hemos tratado de hacer en las principales etapas de nuestra exposición del marxismo. Se ha podido ver cómo se desarrollaba una crítica cada vez más amplia; elevándose a partir de algunas observaciones acerca de las tesis del determinismo económico-social hasta las dificultades más graves que surgen de la teoría de la Revolución y de la del comunismo, para denunciar finalmente las ambigüedades de la solución del problema de la historia. Por consiguiente, llegamos, mediante aproximaciones sucesivas, a una perspectiva cada vez más global de las cosas, y a una crítica que habrá de referirse finalmente al propio método, en el sentido más amplio que esta palabra cobra en el marxismo. Estas aproximaciones críticas son las que convendrá recoger en forma organizada para abarcar con una sola ojeada las graves insuficiencias del pensamiento marxista.

Pero las críticas ya formuladas de manera fragmentaria corresponden bastante, en su progreso, a las etapas sucesivas de la crítica del pensamiento marxista a lo largo de las décadas que nos separan de la aparición del marxismo doctrinal. Al recordar estas etapas haremos, por consiguiente, que se comprenda más

claramente cómo una crítica de conjunto referida al método y a sus principales postulados no es sino la ordenación de las dificultades y de las ambigüedades parciales que se presentan en la lectura de las obras de Marx.

CAPITULO PRIMERO

LAS ETAPAS PRINCIPALES DE LA CRITICA DEL MARXISMO

Si no es nada fácil resumir el pensamiento de todos los autores que han hecho una crítica del marxismo desde 1850 o 1860, es porque aún no existe una monografía completa sobre este tema. Desde luego, no hay que ocultar las dificultades con que tropezaría semejante empeño. Por una parte, el marxismo ya no es uno; se ha escindido en corrientes diversas que, todas, pretenden ser las verdaderas herederas de Marx: socialdemócrata, comunista, trotskysta. ¿No habrá que considerar a algunas de estas querellas intestinas de la sucesión marxista como críticas del pensamiento de Marx? Sea lo que fuere, las críticas no marxistas han dedicado además sus ataques exclusivamente contra el comunismo ortodoxo, forma doctrinal evolucionada del pensamiento de Marx. Ahora bien: el comunismo, leninista o staliniano, no puede menos de haber recibido, a lo largo de las décadas, aportaciones ajenas al pensamiento de Marx propiamente dicha. Cuando los autores critican hay el comunismo, ¿en qué medida critican, par consiguiente explícitamente el pensamiento de Marx? Finalmente, el marxismo original no se conoce paca más a menos completamente en sus fuentes, y, por consiguiente, en su estructura de conjunto, más que desde la publicación de ciertos fragmentos muy importantes hasta entonces inéditos, coma, por ejemplo, las Manuscritos económica-filosóficas, o sea desde 1931. Desde esta fecha se echa de ver un cambio importante en el examen del pensamiento marxista: la reflexión acerca del marxismo cobra nuevas dimensiones y la crítica apunta más explícitamente que antes al pensamiento marxista tal y coma aparece en sus propios escritos.

Por lo tanta, si se quisiese aprehender en estado puro la crítica del pensamiento marxista únicamente, habría que hacer numerosas distinciones en la tradición crítica. De hecho, quizá no sea necesario, par razón de la continuidad, que, a pesar de las diferencias, va desde Marx a los marxistas comunistas modernos. Inversamente, algunas variedades del marxismo descansan en una crítica del pensamiento marxista; por ejemplo, el revisionismo social-demócrata, que, par lo tanto, tiene su cabida aquí. Finalmente, como el descubrimiento reciente de fuentes importantes ha permitido un progreso y una profundización en la crítica, es justamente ese progreso el que importa ante todo señalar aquí.

I.-LAS PRIMERAS CRÍTICAS DE LOS ECONOMISTAS

La primera crítica de cierta amplitud es consecuencia de la publicación del Capital. Todo lo que se había escrito anteriormente acerca del marxismo y el comunismo conservaba, a pe sur de la publicación del Manifiesto comunista, un carácter bastante somero. Tal es la impresión que se saca de una investigación a través de la abundante literatura política y polémica que constituyen las revistas alemanas de 1850 a 1870, como, por ejemplo, las Historisch-Politische Blätter, de Jörg y Binder. Can la aparición del Capital, el interés dedicado al

marxismo halla eco entre los hombres de ciencia. El crítico más célebre de la época fue el austríaco van Böhm-Bawerk.

Este ataca cierto número de tesis de la teoría del valor, en nombre de la ciencia económica. Böhm-Bawerk recuerda que el “valor de cambio no es proporcional al trabajo necesitado para la producción, sino en una parte de los bienes y que, incluso en éstos, esa proporcionalidad es solamente ocasional”. Quedan fuera de este modo de determinación del valor los bienes que son escasos y los bienes que no se pueden reproducir con arreglo a la voluntad, e igualmente los bienes cuya reproducción exige un trabajo especializado. Desde luego, no hay unidad verdadera ninguna de medida del trabajo.

Pues bien: Marx ya había contestado a estas cuestiones, al menos en parte. En su investigación, había excluido los bienes que no proceden del trabajo. Había distinguido entre el valor y el precio. Sabía que una casa puede tener un precio “formal” sin tener valor. El precio es; en esta casa, “una expresión imaginaria, como algunas dimensiones matemáticas”. Dicho caso se da cada vez que interviene un monopolio para atribuir un precio a cosas que no tienen en sí valor, a que no tienen el valor expresado en precio.

Las objeciones de Böhm-Bawerk han sido repetidas por la mayoría de los economistas y de los historiadores de las doctrinas económicas. No se ha empezado a dejarlas de lado hasta nuestros días.

II.-LAS CRÍTICAS “REFORMISTAS”

Al cambiar el siglo, aparecen críticos del marxismo en el propio campo del marxismo. El más célebre en Austria fue Bernstein. En Rusia, esta tendencia estaba representada por órganos como la *Rabochaia Mysl* y el *Rabochie de lo*, contra los cuales polemizó Lenin, quien llamaba a sus autores los “economistas” (los defensores del “economismo”). Impresionados por los ataques de los economistas occidentales que rechazaban cada vez más la teoría ricardiana del valor medido en trabajo, para sustituirla por la teoría de la oferta y de la demanda, o por las teorías más sutiles de la utilidad o incluso de la utilidad marginal, algunos marxistas llegaron a dudar de la validez de la teoría del valor de Marx. En consecuencia, la teoría de la plusvalía se vio igualmente amenazada. Finalmente, la “ley de concentración” sufrió a su vez los ataques de Bernstein. Este creía observar que el progreso de las grandes empresas no eliminaba a la pequeña industria y al pequeño comercio. Los nuevos inventos (fotografías, bicicletas, aplicaciones domésticas de la electricidad) hacían surgir sin cesar nuevas industrias pequeñas que venían a sustituir a las que tendían a la concentración. El delito flagrante no se echaba de ver, sin embargo, más que en el caso de la producción agrícola.

Por encima de estas críticas que se refieren a la economía de Marx, suponiendo que se pueda aislar esta parte de su doctrina, aparecen entonces críticas más fundamentales. El “determinismo” económico, o aquello que se creía poder denominar de este modo en la obra de Marx, se ve puesta en tela de juicio. La “decadencia de la propiedad burguesa” ya no parece ni inevitable

ni inminente. La lucha de clases, por su parte, ya no se presenta como oposición dualista según la había caracterizado Marx, sino como una lucha confusa entre numerosas clases. En la misma dirección, se renuncia a toda interpretación catastrófica de las crisis. Más aún que un llamado determinismo histórico, es finalmente el materialismo lo que era objeto de las críticas de los reformistas: "Toda persona que no esté prevenida de antemano-escribía Sorel-hará suya esta fórmula del Sr. Bernstein, de que las necesidades de la evolución técnico-económica determinan cada vez menos la evolución de las demás instituciones sociales."

Hoy parece ser que todas estas críticas revisionistas a reformistas no afectan más que al contorno del pensamiento marxista, y no descansan sino en una concepción singularmente deformada del materialismo histórico, traspuesto en determinismo. De hecho, ya en sus orígenes el marxismo dejaba las puertas abiertas a la idea de la interacción recíproca de los fenómenos de la infraestructura y los de la superestructura. El ocaso del capitalismo no aparece en Marx como proceso determinista infalible, sin cantar con la torna de conciencia de los proletarios ni con la Revolución consciente.

III.-NUEVAS CRÍTICAS DE LOS ECONOMISTAS (DESPUÉS DE 1900)

En la época de esta "descomposición del marxismo" de que nos habla G. Sorel, los economistas continuaban la tarea crítica emprendida por Böhm-Bawerk, profundizando su argumentación. El debate será dirigido, en adelante, por Vilfredo Pareto y por Alfred Marshall.

En el marco de su teoría del equilibrio económico, Pareto observaba que si se supone que en el sistema de ecuaciones que define el equilibrio general quedan satisfechas todas las condiciones, excepto las relativas al trabajo, se puede afirmar válidamente que el valor depende únicamente del trabajo. La teoría de Marx que afirma esta dependencia no es falsa; no es más que incompleta.

Marshall es más explícito: precisa que para que a largo plazo los valores de los bienes A y B sean proporcionales a las cantidades de trabajo que suponen, es necesaria que los trabajos que requieren exijan las mismas aptitudes profesionales y estén remunerados del mismo modo; que los porcentajes de beneficios sean iguales, y que se empleen cantidades de capital proporcionales, teniendo en cuenta el período de inversión. Comprueba en particular que la heterogeneidad de los trabajos en el mercado del trabajo es contraria a las tesis de Marx. Tan poco fácil resulta medir el valor mediante el tiempo de trabajo, como mediante la utilidad subjetiva. Hay ciertas inelasticidades de sustitución entre los diferentes trabajos.

Finalmente, Schumpeter piensa que la teoría de Marx podría ser válida si el uso del capital fuese gratuito.

Desde luego, reina hoy en la teoría económica una indeterminación extrema acerca de este problema del valor: La mayor parte de los economistas

occidentales consideran ' incluso que dicha problema no es propia de su ciencia. Pero ¿no podría un marxista reprocharles que llevan a cabo una mistificación al negarse a examinar los fenómenos que se desarrollan en profundidad en la vida económica, para consagrar su atención exclusivamente a los fenómenos de circulación que hay se denominan "fenómenos de equilibrio"?

IV.-ALEMANIA DE 1920 A 1945: CRÍTICAS SOCIOLÓGICAS

Cuando después de 1920 Alemania se pone a buscar un principio de existencia política, el marxismo pasa a interesar no sólo en cuanto teoría económica, sino en cuanto doctrina de la sociedad; algunos alemanes intentarán incluso realizar una curiosa síntesis del nacionalismo y el marxismo con el nombre de nacional-bolchevismo. Pero, en conjunto, la teoría marxista de la sociedad se ve rechazada por numerosos pensadores, todos ellos más a menos adeptos de la que puede denominarse la "revolución conservadora" o del futuro nacionalsocialismo. Tal es el caso, por ejemplo, de Othmar Spann en su *Wahre Staat* (1923). Tiene al marxismo por una prolongación de la ideología individualista del liberalismo democrático. Intenta una síntesis de individualismo y universalismo que no es coherente; no llega a una comunidad orgánica, a una comunidad natural: "El marxismo no es una verdadera doctrina universalista..., es una forma híbrida de individualismo y universalismo." Spann le reprocha a Marx el que haya concebido al Estado como una "dominación de clase", como un simple instrumento al servicio de una fuerza económico-social. Según Spann, hay que pensar, por el contrario, que el Estado contiene un algo creador, que es un orden de valores, que contiene en sí una "totalidad moral de vida." El Estado, por lo tanto, no es simplemente opresión. Por lo cual hay que sostener también que, aunque desaparezcan las diferencias de clase, debe subsistir un "Poder (lo jefe" (*Herrscher-gewalt*). Un Estado sin poder soberano es una cosa impensable. La sociología política de Marx es, pues, una utopía. Frente al optimismo de Marx, que cree en la perfectibilidad de la naturaleza humana, Spann y muchos alemanes de su época oponen una doctrina pesimista del hombre político que les impide tomar en serio lo que ellos llaman utopía de Marx.

V. HACIA UNA CRÍTICA FILOSÓFICA

El debate sobre el marxismo se queda ahí en Alemania a consecuencia del advenimiento del nacionalsocialismo. Pero fue en el mismo momento cuando tuvo lugar la publicación de los escritos filosóficos inéditos de C. Marx. Acontecimiento que, aunque no los transformase radicalmente, había de profundizar de modo incomparable el conocimiento y la crítica del marxismo. Sus efectos no se manifestarán de todos modos más que poco a poco, sobre todo después de la segunda guerra mundial.

La exposición de la doctrina realizó notables progresos en primer lugar en Francia con el estudio dedicada por A. Cornu a la génesis del pensamiento y de la obra de Marx hasta 1847. Pero ello no constituía más que un principio. La

obra de Cornu era principalmente biográfica, y además quedó sin terminar. Pocos hombres se consagraban al estudio y a la crítica doctrinal del marxismo. Por ejemplo, en la revista *Esprit*, Marcel Moré, que escribió más tarde varios artículos acerca del pensamiento marxista, confesaba en 1934 su ignorancia y la de sus amigos: "La situación frente al marxismo amenazador es tanto más grave, ya que no sólo no se tiene de par sí el menor átomo de filosofía en que apoyarse, sino que además apenas si se conoce al adversario que hay que combatir." Hasta podía añadir: "Se ignora generalmente que, antes de dedicarse a la ciencia revolucionaria, Marx se ha ocupado de moda seguida de problemas filosóficos.

Por lo menos, ya aparecía claramente que el debate con el marxismo debía ser llevado al terreno filosófico, casa que se había olvidado, en Francia por lo menos, a partir de la revolución de Octubre. Después de diecisiete años de régimen soviético, Moré afirmaba: "No creemos que se pueda actualmente refutar el marxismo apoyándose en las hechos más recientes de la historia contemporánea. Muy por el contrario, la realidad nos demuestra que desde hace cincuenta años, el socialismo ha realizado, ya sea por evolución, ya sea por revolución, progresos innegables". En otros términos, que había que dejar de identificar al marxismo con el socialismo, que efectivamente progresaba en el mundo, incluso en los países occidentales; que había que descubrir lo que el marxismo tuviese de específico, que había que discutir su filosofía. Esto es lo que hacía ya Gaston Fessard en 1937, en unas cuantas páginas de extremada densidad, en las que ponía en tela de juicio la concepción marxista de la historia y del fin de la historia. En 1939, las Archives de Philosophie dedicaban uno de sus cuadernos, entera, al problema del comunismo marxista.

VI.-CRÍTICAS ACTUALES

La guerra interrumpió provisionalmente el desarrollo de estas nuevas investigaciones y de esta confrontación doctrinal. Pero la participación de la U. R. S. S. en la victoria en la segunda guerra mundial, el paso de numerosos países de Europa accidental al estatuto de democracias populares, e incluso el éxito de las partidas comunistas en los países de Europa occidental, sobre todo en la época del "tripartismo" en Francia, volvieron a atraer la atención hacia el marxismo. Particularmente en Francia, la discusión fue viva. Alcanzó indudablemente su punto culminante en los años de 1946 a 1948. Lo cual equivale a decir que en esos años aparecieron importantes artículos y algunos libros, a veces de tono polémica, pero de una calidad muy notable. Las obras más extensas, suscitadas por esta renovación del debate acerca del marxismo, han salido a luz en los años siguientes y continúan apareciendo todavía hoy.

Las intérpretes del marxismo podían ya en lo sucesivo tomar en consideración la totalidad de la obra y del sistema de Marx. El conocimiento de las obras filosóficas inéditas, accesibles a partir de 1932, fructifica efectivamente en buen número de estudios contemporáneos. Pero, inversamente, el marxismo había evolucionado a lo largo de las últimas décadas, y aquel con que nuestras contemporáneos se enfrentan en las discusiones con los comunistas, es a veces una ideología bastante alejada de la doctrina de Marx. Hacia ese

marxismo, sin embargo, es hacia el que las exigencias de la acción y de la discusión obligan a orientarse a nuestros contemporáneos. Las polémicas acerca de las condiciones de vida en la U. R. S. S. y en las democracias populares apartan, por su parte, cierta confusión entre la doctrina marxista y las realizaciones políticas y sociales de los países comunistas. De modo que el renacimiento actual de los estudios sobre el marxismo comprende a la vez una profundización doctrinal, que ha sido permitida por el acceso a fuentes más completas, y una cierta desviación de la atención de los autores, atraída por el fenómeno del comunismo moderno, es decir, principalmente del comunismo staliniano.

A pesar de la confusión que entraña, esta perspectiva no deja de tener interés. Porque el stalinismo en sí no es infiel a las tesis esenciales de Marx, y en sus propias infidelidades subraya las dificultades y las contradicciones. En la que a la Unión Soviética se refiere, ha pretendido ser la encarnación del movimiento comunista basado en el pensamiento de Marx; lo que es, y la forma de vivir en ella, por lo tanto, no deja de estar en relación con ese pensamiento, ni con las críticas que respecto a él se puedan formular.

Pero no por ello es menos incómoda la discusión en ese terreno. Está en relación con el análisis político, que no entra directamente en el presente estudio, doctrinal ante todo. La Unión Soviética es solamente, en efecto, una aplicación particular del pensamiento de Marx, y dicho pensamiento puede haber sido desviado en ella. Las propias condiciones del éxito de la revolución de Octubre y del de las democracias populares, no corresponde más que muy imperfectamente a las situaciones revolucionarias descritas por Marx. Añadamos a esto que la U. R. S. S., según confiesen abiertamente sus dirigentes, no se encuentra aún sino en una etapa de transición hacia el comunismo. Todo ello hace que sea incómodo y a veces poco hábil el sacar argumentos del ejemplo de la Unión Soviética para enfrentarlos al marxismo original, a no ser que se demuestre con detalle cómo manifiesta la evolución ideológica y política de ese país el destino del marxismo doctrinal, y cómo deja aparecer sus contradicciones y sus ambigüedades.

Durante este mismo período, no han faltado críticos del marxismo que, sin intentar demostrar las dificultades del pensamiento de Marx en sí, se contentaban con denunciar en el comunismo contemporáneo una estrecha "ortodoxia" doctrinal que ahogaría el pensamiento y la libertad. Por ejemplo, Roger Caillois en algunas de sus páginas, y también, con más matices, Merleau-Ponty en su primera época, antes de la publicación en 1955 de las Aventuras de la dialéctica. No sacan ya argumentos de la U. R. S. S. contra el marxismo, sino del marxismo "auténtico" contra las deformaciones del marxismo en la Unión Soviética o en los partidos comunistas occidentales. Este razonamiento descansa en determinado número de hechos controlados, y sus conclusiones implican gran parte de verdad. Sin embargo, esta crítica es insuficiente. Su debilidad procede de que estos autores se olvidan de que el marxismo de los fundadores, a pesar de su aparente "apertura", entrañaba ya los gérmenes de la evolución comunista contemporánea y requería la constitución de una "ortodoxia". Por lo menos, la cuestión merece ser

planteada. No lo hacen quienes se contentan con yuxtaponer y con oponer formas sucesivas del marxismo.

A pesar de todo, los estudios críticos sobre el marxismo contienen hoy argumentos que afectan más directamente a la propia doctrina de Marx. Sus autores se niegan a disociarla de la de sus sucesores. Tal es el caso de Merleau-Ponty, que indudablemente había vacilado mucho tiempo en este punto, pero que en las Aventuras de la dialéctica subraya el equívoco de la dialéctica en el marxismo contemporáneo ¹, y añade: “El equívoco se daba ya cuando Marx ha puesto la dialéctica en las cosas ².”

No todo es nuevo, sin embargo, en las objeciones dirigidas al marxismo por sus comentaristas actuales. En su mayor parte, repiten las críticas reformistas dirigidas a la teoría de la proletarianización y de la concentración, o a las tesis centrales del materialismo histórico.

Algunos admiten que los proletarios están en vías de desaparición, y no por su victoria revolucionaria, como pensaba Marx, sino por el hecho de la evolución de la técnica. No hay, por lo tanto, una proletarianización real. Existe, muy al contrario, una tendencia a la desproletarianización con la implantación de las fábricas automáticas. Visión optimista llevada hasta el límite. Y el límite está lejano, y probablemente es asintótico. Y además, si se trata de concebir qué ocurriría entonces, siempre parece que vuelve uno al problema anterior, aunque los términos en que se plantearía difieran sensiblemente de la época de Marx: siempre quedará por organizar racionalmente la sociedad de los hombres. Y no sólo eso, sino que el progreso de la técnica no entraña indudablemente la desaparición del capitalismo, sino su adaptación. Hasta puede que se volviese más nocivo al adueñarse de las fuerzas tecnocráticas nuevas.

Por otra parte, sea lo que fuere, el comunismo ha descubierto desde hace tiempo una interpretación del marxismo que se aplica igualmente a los proletarios agrícolas y coloniales que a los obreros. ¿Deformación del sistema de Marx? Sin duda, pero ¿acaso, no se había interesado el propio Marx hacia el fin de su vida por las posibilidades de evolución hacia el comunismo del campesinado comunitario ruso?

¹ “El materialismo afirma que la dialéctica reside en la materia del todo social; es decir, que el fermento de la negación es aportado por una formación histórica existente, el proletariado. De ahí viene la idea de proletariado como *Selbstaufhebung*, o igualmente la idea de la revolución permanente; es decir, de una negación continuada, immanente al mecanismo interno de la historia. Realizada de este modo en el mundo, la negatividad se puede aprehender en él como una fuente o como una materia sutil. El partido que trabaja para llevar al proletariado al Poder puede prevalecerse de ella, y la sociedad que prepara es, como por definición, una autocrítica permanente, una sociedad sin clases o verdadera sociedad. Desgraciadamente, un gobierno, aunque sea revolucionario, y un partido, aunque sea revolucionario, no constituyen una negación. Para instalarse en el terreno de la historia es necesario que existan positivamente... El Partido animado en principio por la clase que se suprime a sí misma, justificado en principio por la única razón de que es esa misma clase organizada, vuelve a lo positivo igual que la propia clase.” (Les aventures de la dialectique, pp. 121-122.)

² MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 122. Véase también la p. 124, donde se ve que es la propia filosofía de Marx y no sólo la experiencia revolucionaria lo que está en tela de juicio (igual que ocurre en los pensamientos trotskistas y los que los siguen).

Collinet, en *La tragédie du marxisme*, y Caillois, en su *Description du marxisme*, repiten sus ataques contra la “teoría catastrófica”. Raymond Aron, en *Le grand schisme*, repite las objeciones contra la teoría de la pauperización absoluta: también aporta otras nuevas contra la teoría de la pauperización relativa. Pero ello sigue siendo una perspectiva incompleta de las cosas, a la cual se puede oponer que lo que cuenta es la conciencia que tienen los proletarios de su opresión, mucho más que la medida económica efectiva de esa opresión. Esta respuesta se infería ya de la idea de la opresión “ideal” según Sombart.

De estas críticas hay que sacar por lo menos la consecuencia de que las tesis económicas y sociales de Marx se referían a una sociedad y a un sistema económico bastante diferentes de los que conocemos hoy. El sistema capitalista se sobrevive a sí misma, aunque sin duda alguna fuertemente recompuesto, roído ya por reformas sociales; pero el marxismo necesita serias adaptaciones para pretender criticar este nuevo mundo de manera eficaz y pertinente.

También se ataca al marxismo en nombre de la historia y de la sociedad. La crítica sacada de la historia se basa en una interpretación del pasado, tan objetiva como puedan presentarla los historiadores. Aseguran que ellos no descubren en nudo alguno una causalidad unívoca y simple entre infraestructuras y superestructuras. En cuanto a los sociólogos, invocan por su parte el ejemplo de las sociedades primitivas en las cuales el determinismo económica no sería decisivo como (o es en épocas ulteriores. Por consiguiente, el hecho económico no es ni primaria ni determinante; por ejemplo, el potlach es anterior al intercambio.

Objeciones serias, sacadas desde luego de los resultados de ciencias descriptivas y empíricas, cuyos postulados refutarán los marxistas: Pero los intérpretes contemporáneos del pensamiento marxista formulan objeciones mucho más fundamentales, y en parte nuevas, acerca de la filosofía de Marx, tanto en cuanto al método como en cuanto al contenido de su pensamiento. En esta dirección se orienta poco a poco toda la crítica del marxismo.

Emmanuel Mounier, promotor de un personalismo de amplia difusión, veía que la consecuencia de sus convicciones para el arreglo política y social de la vida humana cuajaba en determinada forma de socialismo, y abrazaba con fervor la causa de los pobres, de los oprimidos, de la miseria; pero ya en 1934 ponía el dedo en la llaga de la incompatibilidad entre el marxismo y un personalismo que diese acogida a la trascendencia ³. El marxismo reduce a la persona humana a dimensiones puramente naturales; en él, el hombre se ve amenazado de pasar a ser una-cosa. Es un nuevo retoño del racionalismo -añade Maunier-; muy semejante al que ha logrado su éxito entre la burguesía

³ “Hay un marxismo que no es solamente un método de investigación notable, ni un conjunto de intuiciones acerca de la condición del hombre, algunas de las cuales alcanzan el nivel de los puntos de vista más profundos de Pascal y del cristianismo; hay un marxismo que es una filosofía totalitaria, que transforma toda actividad espiritual en un reflejo de las circunstancias económicas, desdeñando o negando los misterios del hombre y del ser; que no tiene en cuenta más aspecto del hombre que lo que está en contacto con la vida de nutrición o de relación, y que amenaza a la persona mediante los propios mecanismos que destina a su liberación.” (“Tentation du communisme. Pour un certain sang-froid spirituel”, in *Sprit*, II, junio de 1934, p. 419.)

francesa. Esto es lo que hacía observar a propósito de la adhesión de M. R. Fernández al comunismo en 1934: “Mucho me temo, por decirlo todo; que el “reino de la libertad”, en la inmanencia marxista, cuando todos los hombres estén moldeados en la doctrina de Estado, imite grandemente al “rodeo hipócrita” de la libertad capitalista, y que el comunismo del Sr. Fernández se parezca a su racionalismo coma una gata de agua a otra.

Así, pues, al enfrentarse con el comunismo francés de después de la guerra, Mounier pone de relieve las dificultades propias de la dialéctica marxista: En lugar de ser ésta un germen fecundo de acción y de progreso que apunte a realizar cada vez más las virtualidades de la persona humana, postula un estado del hombre definitivo y absoluta que no podría ser rebasado. Toda negación, todo progreso, todo rebasamiento, toda generosidad, ceden el sitio a lo absoluto positiva de una revolución confeccionada de antemano, que tendría valor por sí misma ⁴.

Al enfrentarse con la crisis de conciencia de los cristianos progresistas, a quienes advirtió más de una vez los peligros y las exigencias de un compromiso político lleno de riesgos, Mounier tuvo ocasión de repetir lo que en el marxismo repugnaba a su personalismo. La radical inmanencia de la antropología marxista es lo que seguía constituyendo para él el obstáculo principal para una aceptación de las tesis comunistas: “El comunismo-escribía-totaliza y centra el problema humano en la historia económico-política a guisa de círculo en torno a su centro. El realismo cristiano describe a la historia humana en torno a dos polos, como una elipse: un polo material y un polo sobrenatural, estando el primero subordinado al segundo, aunque el segundo esté estrechamente ligado a las posiciones del primero. Hay que guardarse de transformar esta relación compleja y dialéctica en una sublimación idealista; pero si se llega a falsearla, a aceptar el transformar lo sobrenatural en simple superestructura, si se entra demasiado bien en el juego de la inmanencia para evitar la trampa del idealismo, entonces ya no hay perspectiva cristiana alguna, y no queda de nuestro adherente (comunista cristiano) nada más que un comunista total, nominalmente cristiano.”

¿Significa esto una negación doctrinal decisiva, o bien era un esfuerzo más para distinguir en el comunismo marxista entre las tesis anticapitalistas y socialistas aceptables y las tesis antropológicas inadmisibles? Mounier, en todo caso, no trataba de disociar el comunismo del ateísmo, coma imprudentemente lo intentaba H. Desroches en algunas páginas de su *Signification du marxisme*. La que ocurre es que sus críticas contra el marxismo, fecundas intuiciones, no han tenido la ocasión de explicitarse en exposiciones filosóficas desarrolladas.

⁴ “Es algo absolutamente falso, entonces, lo que se aplica a esta dialéctica cuando se afirma, para atajar las objeciones, que la revolución es la verdad”. ¿Qué revolución? ¿Construida de qué modo? No hay gracia santificante política. La revolución social está hoy en línea de la verdad histórica. Pero esta verdad de la revolución es una conquista incesante; como toda verdad, no se desarrollará más que mediante un proceso renqueante de ensayos y de errores, tendrá que luchar constantemente contra la secreción de sus propias mentiras.” (Respuesta a una encuesta de Confluences acerca del comunismo, 1947, reeditada en *Feu la Chrétienté*, 1950, p. 135.)

Sin embargo, daban una buena idea de las orientaciones que iba tomando la crítica del marxismo: manifestación de la contradicción entre materialismo y dialéctica, denuncia de una voluntad de inmanencia que supone al hombre autosuficiente. Por una parte, Jean-Paul Sartre atacaba efectivamente al materialismo de la filosofía de la revolución marxista y denunciaba la incompatibilidad entre dialéctica o negatividad y “positivismo” marxista o materialismo metafísico. Por su parte, G. Fessard discutía de nuevo la filosofía de la inmanencia, propia de Marx, e insistía en el lazo estrecho que existe entre el ateísmo y el comunismo. Pierre Bigo se esforzará en demostrar las manifestaciones de esta voluntad de inmanencia en la filosofía económica de Marx.

Jean-Paul Sartre insistía en la contradicción entre materialismo y revolución. “Los marxistas-señalaba-afirman en abstracta la progresión dialéctica, pero, sus ideas concretas se limitan en la mayoría de los casos a las viejas explicaciones de Taine mediante el determinismo del medio y del momento.” La revolución está unida a la subjetividad, mientras que el materialismo la ignora. En modo alguno podría detenerse, coagularse, como postula de hecho el materialismo marxista. Con la revolución, en cambio, el materialismo se niega a sí mismo. “Cuando el proletariado haya absorbido por fin en su seno a la clase burguesa y haya realizado la sociedad sin clase, aparecerán nuevas tareas que “suscitarán” nuevas ideas y teorías sociales: el materialismo se habrá acabado, ya que constituye el pensamiento de la clase obrera y que ya no existirá clase obrera.” El materialismo es, pues, todo lo más, una opinión, pero no una verdad universal. Mejor dicho, es un mito que no tiene más que valor práctico: es útil para! la acción revolucionaria, al suprimir toda traba de carácter ideológica. “Un Estado del mundo-dice Sartre-no podrá producir la conciencia de clase. Y los marxistas lo saben tan bien, que cuentan con las militantes-es decir, con una acción consciente y concertada-para radicalizar a las masas y suscitar en ellas esa conciencia.”

Esta crítica es pertinente, pero, sin embargo, no deja de ser completamente negativa, ya que J.-P. Sartre, filósofo de la revolución, si se quiere, no sabe, por su parte, en qué hacer que descanse la revolución, si no es una subjetividad angustiada. Hablando del materialismo marxista, escribió: “Este materialismo es indiscutiblemente el único mito que conviene a las exigencias revolucionarias, y el político no va más allá: el mito le sirve y le adopta. Pero por poco que su empresa sea de larga duración, no es un mito lo que necesita, sino una Verdad.” Considerándose sin duda incapaz de este acceso a la Verdad, que le parecía constituir la condición de una acción revolucionaria de alcance- verdaderamente humano, Sartre, finalmente; no se ha quedado más que con su primera proposición: “Este materialismo es indiscutiblemente el único mito que conviene a las exigencias revolucionarias.” El germen de su acercamiento a las comunistas en 1954 reside en esta convicción que Sartre ya tenía en 1946. Su escepticismo es demasiado profundo para que se adhiera al sistema y enagene su libertad de pensamiento tomando por cuenta propia las fórmulas del materialismo dialéctico. Pero su concepción del mundo y del hombre, subjetividad puntual y amenazada, es demasiado inconsciente para que se niegue a ver en el comunismo el sentido de la historia; un sentido provisional y precario, sin duda, pero al fin y al cabo-piensa Sartre-el único que

los hambres en gran número, que las masas dan hoy a la historia. ¿O bien, siguiendo a Merleau-Ponty, habrá que decir que la aceptación, aunque sea tímida, de un comunismo autoritario y dictatorial está en la línea directa del “voluntarismo” de J.-P. Sartre, y que “la autoridad absoluta del Partido constituye la pureza del sujeto trascendental incorporado a la fuerza en el mundo”? En resumen, que la crítica de Sartre, que denuncia la incompatibilidad entre el materialismo y la filosofía de la revolución, vale lo que valga la concepción sartriana de la revolución y de la subjetividad revolucionaria.

En un contexto muy diferente, Pierre Bigo reproduce la crítica de la inmanencia propia de la filosofía marxista, tal y como la había indicada E. Mounier en ensayos demasiado breves, y la crítica del ateísmo, siguiendo la línea de los estudios de Gastan Fessard.

Pierre Bigo ha reconocido, después de Jean Hyppolite, el carácter filosófico o «metafísico» de la propia economía marxista. Hablando de las categorías esenciales del análisis económico de Marx, afirma con decisión: “En cuanto modos de existencia, es como le interesan el valor, la moneda y el capital.”

La demostración detallada de esta tesis lleva naturalmente a rechazar toda disociación entre economía marxista, por una parte, y filosofía, por otra. Verdad es que algunas de las conclusiones de P. Bigo parecen descansar en una opinión contraria. En efecto, invita al marxismo a que se despoje de su voluntad atea: “Una esperanza nace de ahí-escríbe-. Es la de que el marxismo limite sus ambiciones a la transformación de una estructura y que abandone en teoría, coma ya la ha abandonado de hecho, su pretensión de resolver todo el problema humano. Esta conclusión no puede entenderse evidentemente más que como un voto dirigida a los marxistas, y no como un juicio acerca de la doctrina de Carlos Marx. Porque pedirle al marxismo que se “limiten, es pedirle que deje absolutamente de ser lo que es; a saber, precisamente una filosofía,- es invitarle a que se transforme en una simple receta de organización económica que podría buscar en otra parte el suplemento de alma, que le faltaría por el hecho del abandono de sus pretensiones filosóficas. “Puede que entonces-escríbe Pierre Bigo-pueda el marxismo abrirse a la idea de que al lado de las místicas temporales que cambian las estructuras de la sociedad hay un lugar para las fuerzas espirituales que cambian al propio hombre y aportan una solución final al problema social.” ¿Toca aquí el autor el fondo del contenido doctrinal de la economía marxista, o no será que pide una transformación radical de sus fundamentos? En efecto, ¿no reside acaso la esencial del marxismo en una voluntad da cambiar “al propio hombre”?

Podría parecer de todos modos que después de haber señalado, en el punto de partida, el lazo íntimo que existe de hecho entre la economía y la filosofía marxista, P. Bigo llegue a admitir que, al menos dentro de ciertos límites, sea posible separarlas. Una vez que se le hubiese pedida al marxista que renunciase a su filosofía y a su ateísmo, quedaría la economía de Marx y el sistema de organización económica y social que propone. O sea que no es eso todo en el intento de P. Bigo. Incluso cuando en apariencia distingue en el marxismo entre economía y filosofía, a pesar de las afirmaciones incluidas en las primeras páginas de su libro, la lógica de su proyecto le obliga, sin

embargo, a presentar una crítica filosófica de la propia economía de Marx, que ha aislado. Apoyándose entonces en los rasgos principales de una concepción personalista del hombre, Pierre Bigo saca claramente a la luz las dificultades insuperables que surgen a propósito de la economía marxista y del plan marxista de organización de la sociedad, incluso si, hipotéticamente, el marxista hubiese ya renunciado a sus tesis filosóficas esenciales y hubiese dejada su ateísmo entre paréntesis.

La crítica del colectivismo, en nombre de la filosofía personalista, ocupa, por lo tanto, la mayor parte de la obra. Desde luego, las críticas apuntan aquí más o menos directamente a las formas de la vida económica soviética⁵. P. Bigo pide entonces que el marxismo acepte “someterse a las legítimas exigencias que las fuerzas espirituales plantean en nombre del hombre, a esa transformación de las propias estructuras.” En estas condiciones-dice-, “una parte de su proyecto económico quedaría trasformada, ya que la comunidad humana no se construirá de la misma manera si el hambre queda restablecida en sus dimensiones espirituales. Pero una era nueva se abriría gracias a la convergencia de las dos mayores fuerzas que actúan hoy día en el mundo, la corriente social en el plano temporal y la corriente cristiana en el plano espiritual.” En otro lugar, apelando a la filosofía liberal, P. Bigo contesta que el colectivismo “acumula tales poderes en mano de la colectividad, que parece incompatible con la concepción de la libertad que se forjan las pueblos fuertemente moldeadas por la ideología revolucionaria de 1789. Al hombre occidental, el colectivismo le plantea el problema del poder político en condiciones casi insolubles.

Esta confrontación, llevada con firmeza, demuestra claramente la incompatibilidad de las posiciones de Marx con una filosofía personalista. El marxista que vacile en sus propias convicciones filosóficas también se verá inevitablemente conducido a la aceptación de dicha concepción de la persona. Lo que constituye una cuestión diferente es el saber si esta trayectoria basta para convencerle, íntimamente, de la contradicción inherente a su propia doctrina. Para el marxista, en efecto, la economía no se puede disociar de la filosofía. “La ciencia marxista-reconocía el propio P. Bigo-... es en realidad una filosofía del hambre, una metafísica del sujeta o, más exactamente, una metaeconomía del capital y del valor.” Para convencer al marxista. por la tanto, ¿se puede acaso apelar a “fuerzas espirituales” cuyo valor justamente él niega? Hay que demostrar que la filosofía de Marx es contradictoria en sí misma y no sólo que está en contradicción con otra filosofía, si se quiere llevar al marxista a descubrir una verdad más total, partiendo de sus propios análisis.

Cierto es que en otras páginas P. Bigo no se ha propuesto más tarea que la de demostrar las contradicciones de la propia filosofía marxista o la de prolongar su “humanismo” insuficiente. “Mediante sus propias contradicciones—concluye-, el marxismo demuestra que es posible afirmar, sin desdecirse, la primacía del

⁵ “Desde la Revolución rusa de octubre de 1917, este proyecto marxista ha servido para moldear una realidad social, y en lo sucesivo, esta realidad le juzga en primer lugar. ¿Qué representa, pues, desde el punto de vista del hombre, la realidad comunista contemporánea?” (BIGO, op. Cit., p 251.)

hombre sobre la producción, si no se tiene un punto de vista trascendente de la historia.” Pero no hay más remedio que comprobar que la referencia a la filosofía de Marx es imprecisa en un contexto como éste. ¿Afirma acaso Marx “la primacía del hombre sobre la producción”? ¿No afirma, por el contrario, que el hombre no es nada más que la producción de sí misma, siendo esta producción por el hombre de sí misma la producción económica, base de su vida? Tal es, en efecto, la tesis central del materialismo histórico. ¿No será que P. Bigo supone que se da en Marx un humanismo personalista muy diferente del humanismo naturalista afirmado por Marx? Y si bien no se concibe un humanismo personalista sin un “punto de vista trascendente de la historia, un humanismo que pretende ser idéntico al naturalismo, se concibe, en cambio, muy bien sin él, y hasta no se concibe más que sin referencia a la trascendencia. Indudablemente, toda persona que haya manejado con frecuencia los Manuscritos de 1844, reconocerá que en la concepción del hombre que allí se expone hay cierta indeterminación. La cual explica que puedan darse divergencias de interpretación sin traicionar la objetividad. Sin embargo, teniendo en cuenta la lógica del sistema y los propios términos del conjunto de los escritos de juventud, es difícil atribuir implícitamente a Marx un postulado humanista de tipo personalista. Si se hace, se le acusa un poco a la ligera de inconsciencia.

Así, pues, indudablemente, tampoco estamos aquí en presencia de una verdadera crítica immanente de la filosofía marxista. En revancha, P. Biga ha vislumbrado, de modo muy agudo, la incompatibilidad del marxismo en una filosofía personalista. Sobre todo, ha demostrado a los economistas, de manera muy pertinente, que la ciencia económica de Marx es filosófica en sí. El verdadero punto de aplicación de la crítica del marxismo queda, pues, claramente indicado. Lo mejor del esfuerzo crítico actual converge, desde luego, hacia ese punto, y estamos muy lejos de las débiles querellas que le suscitaban a Marx los economistas austríacos del siglo XIX.

Es justamente esta crítica immanente de la estructura filosófica de Marx, incluida la sociología y la economía, la que se abre paso en las observaciones publicadas por Jean Hyppolite en *Logique et Existence*. Vemos aquí la prolongación de las críticas formuladas ya antes de la guerra por Gaston Fessard en su nota sobre el “fin de la alienación” y recogida después en *Autorité et bien commun*. En lo sucesivo, lo que se le reprocha a Marx es haber ofrecido un análisis incompleto y contradictorio del hambre y de la historia. Se le reprocha el haber confundido categorías lógicas con categorías histórico-sociológicas⁶, y haber reducido las primeras a las segundas. Se le reprocha el

⁶ Gaston Fessard parece que dice lo contrario cuando insiste en la transformación del materialismo histórico (caracterizado por categorías fenomenológicas) en materialismo dialéctico (caracterizado por categorías de lógica teórica y naturalista). Así, pues, Marx habría sufrido la misma suerte que Hegel en el paso de la Fenomenología del Espíritu a la Lógica y a la Enciclopedia. Pero las categorías fenomenológicas son a su vez categorías “lógicas”; es decir, que no pueden ser consideradas como descripción inmediata de un proceso histórico: los “momentos” lógicos que se describen no están adecuados a las “figuras” históricas. Y Marx ha transformado justamente las categorías lógicas (o “momentos”) de la alienación y de su supresión en etapas sucesivas del desarrollo temporal. Las categorías “lógicas” propiamente dichas (es decir, las de la teoría de la objetivación del hombre) no sufren en Marx un trato diferente, ni siquiera cuando se las aplica a la naturaleza (en forma de una dialéctica de la Naturaleza); en este caso, la naturaleza misma viene descrita como una historia inmediatamente interpretable en categorías filosóficas. Por lo tanto, no se puede estar de acuerdo con Fessard en que las categorías del materialismo dialéctico sean del tipo “lógico”, a no ser que se entienda por ello una lógica puramente positiva; pero, entonces, sería rigurosamente idéntico el decir que Marx ha historicizado las categorías lógicas y ha tratado de darles una presentación inmediata en forma de figuras y de acontecimientos temporales que se suceden y se exigen entre sí.

haber historicizado y al mismo tiempo “naturalizado” el Logos del ser. En otros términos, que Marx tiene una visión “positiva”, inmediata y natural del sentido de la historia. Tal es la conclusión que se saca especialmente de la felicísima distinción hecha por Hyppolite entre la objetivación y la alienación, dos conceptos que Marx comete el error de confundir, después de haberlos diferenciado frente a Hegel.

Las economistas han sido los primeros en discutir a Marx, conocido entonces casi exclusivamente como economista. La realidad del movimiento social proletario se les escapaba. Los “reformistas”, en el propio seno del marxismo, han continuado poniendo en tela de juicio determinadas tesis de Marx acerca del desarrollo del capitalismo y acerca del determinismo económico. Luego tuvo lugar, sobre toda en Alemania, una confrontación entre la sociología marxista y una doctrina de la sociedad, según la cual la comunidad humana debería edificarse sobre realidades que a veces son irracionales, pero que se tienen por más profundas que el interés económico sobreestimado por el “racionalismo” marxista.

Todas estas críticas tenían un sentido profundo, pero lo esencial del marxismo no quedaba más que aflorado, y los comunistas se pertrechaban en su convicción filosófica y en la “conciencia” teórica de la clase proletaria revolucionaria. Con la publicación de las escritas filosóficas de Marx, los fundamentos de esa teoría quedaron por fin plenamente manifiestas. Ya fue posible conocer al marxismo en su conjunto y en sus resortes sistemáticos fundamentales. Al mismo tiempo, la discusión pasó a ser más filosófica.

Esta es lo que se observa principalmente en Francia después de la segunda guerra mundial. Crítica filosófica externa en un principio, en nombre de otras doctrinas distintas a la filosofía marxista, con las cuales se la confrontaba. Muy pronto pasó a ser crítica immanente, que se hace cada vez más pertinente, a medida que se va reconociendo el estrecho parentesco que existe entre las categorías económicas y las categorías filosóficas de Marx. A este punto es al que hemos llegado hoy. La crítica contemporánea ya no apunta a detalles de la obra marxista, sino al punto de partida filosófico de todo el movimiento comunista, y, por ende, al sistema y al método mismo de Marx.

CAPITULO, II

LA IGLESIA CATOLICA Y EL MARXISMO

La historia de la crítica filosófica y económica del marxismo se complementa con una historia de las críticas teológicas formuladas por el poder espiritual de la Iglesia católica en diversas ocasiones durante los cien últimos años.

Su interés para nuestro propósito reside en primer lugar en la importancia práctica de estas intervenciones. Algunas de ellas tienen, en efecto, un carácter disciplinario. Por lo tanto, se refieren a situaciones históricas determinadas, en las cuales se inscriben las etapas de la evolución y de la doctrina marxista.

Pero el poder espiritual católica se ha interesada igualmente por la doctrina marxista en conjunto. De ahí que la importancia de sus intervenciones rebase el terreno práctico. Además, la Iglesia católica, cuyos juicios descansan, ante toda, en la fe en una verdad revelada, hace, al mismo tiempo, referencia a la sana razón, tomándola de este modo como criterio de apreciación de las doctrinas que condena. Por este motivo, sus intervenciones interesan también en la exposición filosófica presente.

Así, pues, desde hace ya más de cien años, la jerarquía suprema de la Iglesia católica ha publicado un abundante número de documentos que entran de lleno en la historia de la crítica doctrinal del marxismo, así como en la historia política del movimiento comunista.

León XIII (1878-1903) ha formulado una primera condena general del socialismo y del comunismo en la encíclica *Quod apostolici muneris* (28 de diciembre de 1878), en la que trata de “una peste mortal que ataca a la medula de la sociedad humana y que podría aniquilarla”. Pero es Pío XI (1922-1939) quien se ha pronunciado con mayor frecuencia y más netamente acerca del problema en una serie de documentos, que es conveniente recordar: alocución al mundo entero del 18 de diciembre de 1924; encíclica *Miserentissimus Redemptor* del 8 de mayo de 1928; encíclica *Quadragesimo anno* del 15 de mayo de 1931; encíclica *Caritate Christi* del 3 de mayo de 1932; encíclica *Acerba animi* del 29 de septiembre de 1932; encíclica *Dilectissima nobis* del 3 de junio de 1933, y sobre todo la encíclica *Divini Redemptoris* del 19 de marzo de 1937. En 1949, bajo el pontificado de Pío XII, un decreto del Santo Oficio tomaba medidas disciplinarias contra los católicos que cometiesen ciertos actos en relación con el comunismo.

I.-LAS CONDENAS DOCTRINALES

La mayor parte de los documentos doctrinales, y en particular *Divini Redemptoris*, se refieren al comunismo difundido corrientemente en la época de su publicación. Así, pues, en la encíclica *Divini Redemptoris* se apunta especialmente al comunismo leninista, según se aprecia por las numerosas

referencias que hace a la situación de Rusia, de Méjico y de España. Por lo tanto, este documento solamente afecta y condena las proposiciones que se dan para representar la esencia del comunismo enseñada y practicada en los años de 1920 a 1937, aproximadamente. Los mismos textos afectan al comunismo doctrinal de otros períodos en la medida precisa en que sus afirmaciones concuerdan con las proposiciones y las posiciones condenadas.

La encíclica *Divini Redemptoris* apunta, pues, a la doctrina del propio Marx en la medida en que ésta forma parte integrante del comunismo vigente en la época de publicación del documento. Y no es nada temerario el afirmar en lo esencial esta continuidad doctrinal, que los comunistas, más que nadie, tienen por cierta. Pero Pío XI apunta más explícitamente al pensamiento de Marx, ya que precisamente afirma que “la doctrina que el comunismo oculta bajo apariencias a veces tan seductoras, tiene hoy por fundamento los principios del materialismo dialéctico e histórico ya preconizados por Marx; las teóricas del bolchevismo pretenden detentar Su única interpretación auténtica”.

Por lo tanto, se apunta aquí a lo esencial de la doctrina de Marx según su interpretación bolchevique. El Papa no rechaza, sin embargo, la posibilidad de otra interpretación del marxismo, si no encerrase los defectos que le reprocha al comunismo de su tiempo y si abandonase lo característico de los “principios del materialismo dialéctico e histórico”. ¿Seguiría siendo ese marxismo un marxismo verdadero? Esta es evidentemente una cuestión delicada acerca de la cual la encíclica no toma posición. La unidad del pensamiento de Marx parece indudablemente hacer imposible que dicha interpretación sea verdaderamente auténtica. Pero, por muy inauténtica que sea, podría conservar el nombre de marxismo¹. En tal caso, habría de ser apreciada por la Iglesia católica con arreglo a su grado de conformidad con la versión del marxismo difundida en el tiempo de *Divini Redemptoris* (1937).

¿Cuáles son, para la Iglesia católica, las características de esa versión?
¿Cuáles son, en otros términos, las proposiciones que reprueba?

Por lo que a la teoría de la real se refiere, dice que “esta doctrina enseña que no existe más que una sola realidad, la materia, con sus fuerzas ciegas: la planta, el animal, el hombre, son el resultado de su evolución”. Se trata aquí, evidentemente, del materialismo vulgar, resucitado por las comunistas de la época leninista con sus tres características principales: materialismo, determinismo inconsciente y causalista (mecanicismo) y evolucionismo materialista.

El materialismo dialéctico de Marx no queda entendido en su sentido estricto en esta definición. Pero no se escapa, sin embargo, ya que finalmente se ha acomodado en una dialéctica de la naturaleza, cuyas rasgos se revelan claramente aquí y, todavía mejor, porque el materialismo dialéctico más auténtico no se libra del naturalismo, y no vacila en proclamarla idéntico al humanismo.

¹ ¿Acaso no tenemos ejemplos de este tipo en ciertos partidos socialistas continentales, y en particular en la sociedad-democracia alemana, que no ha dejado de proclamarse marxista?

Fácilmente se echa de ver, de todos modos, que el texto de Pío XI remite más directamente a las formulaciones más recientes del marxismo. Lo mismo ocurre cuando el texto aborda la concepción marxista de la sociedad, que “no es nada más que una apariencia o una forma de la materia que evoluciona con arreglo a las leyes, por una necesidad inevitable, tiende, a través de un perpetuo conflicto entre fuerzas, hacia la síntesis final: una sociedad sin clases”. Se trata, por lo tanto, de una doctrina que considera a la sociedad como un epifenómeno, o de un materialismo social (la sociedad “forma de la materia”), que se combina con un determinismo histórico que se puede aprehender en leyes. Estas parecen estar concebidas según el modo de las leyes de la naturaleza. El determinismo histórico se describe como un “perpetuo conflicto entre fuerzas”, a través del cual se expresa una tendencia hacia un estado final, el de la sociedad sin clases. No se afirma aquí expresamente que la doctrina a que se refiere admita un final de la historia, ya que se califica de “perpetuos” a los conflictos entre fuerzas.

Esta doctrina, combinación de una concepción materialista de lo real y de una concepción al mismo tiempo materialista y determinista de la sociedad, viene después calificada por el documento eclesiástico en función de algunas posiciones esenciales de la fe cristiana. Esta doctrina es atea. “No queda lugar en ella para la idea de Dios.” Se opone a la concepción cristiana del espíritu, “no admite diferencia entre la materia y el espíritu, entre el cuerpo y el alma”; entiéndase que la doctrina marxista niega que se dé una diferencia específica entre materia y espíritu, ya que no niega toda diferencia en el seno del movimiento dialéctico único de la naturaleza. En suma, que la doctrina marxista no admite la supervivencia del alma ni la esperanza en otra vida.

Finalmente, el marxismo-entendido según las características que se han dado-se le aparece al magisterio católico como una doctrina antirreligiosa: “El comunismo es, por naturaleza, antirreligioso y considera a la religión como el “opio del pueblo, porque los principios religiosos que hablan de la vida de ultratumba le impiden al proletario continuar la realización del paraíso soviético, que es de esta tierra.” Este texto se refiere, ante todo, ciertamente, al movimiento comunista concreto, como parece indicar la referencia al “paraíso soviético”. Por la negación doctrinal por el marxismo de la esencia religiosa del hombre queda implícitamente afectada. El comunismo de Lenin es un ateísmo más militante que el de Marx y ha engendrado, igualmente, una lucha antirreligiosa práctica, en la cual Marx quizá no había pensado directamente. Pero, desde luego, son la crítica de la religión por Marx; y las tesis de su humanismo ateo las que han servido para justificar la acción violenta de los sin-Dios.

Fuera de estos non possumus de carácter más directamente religioso, el documento pontifical comprende también una condena de la doctrina de la “revolución violenta”, que se deriva del “aspecto dialéctico del materialismo” de los comunistas. Llevan hasta el paroxismo los conflictos existentes en lo real y llevan a su extremo a la lucha de clases. Indudablemente, Pío XI no niega la realidad de la lucha de clases, cuya comprobación se relaciona, por otra parte,

con una consideración sociológica. Pero la que les reprocha a los comunistas es el transformar este hecho de la lucha de clases en un principio de acción.

Prolongando después esta crítica en el plano de las concepciones cristianas de la libertad y de la sociedad, el Papa hace observar que el comunismo “despoja al hombre de su libertad, principio espiritual de la conducta moral”. Esto es lo que se aprecia claramente en el materialismo dialéctico radical, que no comprende ética alguna análoga a la ética de la libertad cristiana. Del mismo modo, en el comunismo “no se lo reconoce al individuo, frente a la colectividad, ninguno de los derechos naturales de la persona humana; ésta, en el comunismo, ya no es más que una rueda del sistema”. Se condena aquí un colectivismo radical en el que la sociedad lo sería todo, y el hombre individuo, nada. Por consiguiente, también se reprueba una doctrina que hace que toda autoridad se derive únicamente de la colectividad y que, fuera de eso, es rigurosamente igualitaria, una doctrina que reconoce a la colectividad “el poder discrecional de someter a las individuos al yugo del trabajo colectivo, sin tener en cuenta su bienestar personal, incluso contra su propia voluntad, y por la violencia cuando es necesario.”

Finalmente, se trata de una doctrina que no concede “a los individuos ningún derecho de propiedad sobre los recursos naturales ni sobre los medios de producción, porque constituyen el origen de otros bienes, y que su posesión acarrearía el dominio de un hombre sobre el otro hombre. He aquí por qué debería ser destruido radicalmente este género de propiedad privada, en cuanto fuente primera de la esclavitud económica”. En un documento anterior, la encíclica *Quadragesimo anno*, de 1931, se decía que el comunismo pretende “la desaparición completa de la propiedad privada”. Se observará que el nuevo documento matiza muy felizmente esa afirmación susceptible de un malentendida; de este modo, se aplica más explícitamente que el primer texto al comunismo marxista-leninista, que reconoce en la práctica la propiedad de los bienes de consumo y de uso en general. Por otra parte, está claro que lo que aquí se condena no es toda forma de supresión de la propiedad privada de los bienes de producción, sino la ausencia de toda clase de derecho de propiedad sobre esos bienes, así como el carácter doctrinal de la tesis según la cual la propiedad privada degenera necesariamente en explotación del hombre y en esclavitud económica. Es conveniente recordar, además, en función de toda la tradición de la Iglesia y de otras declaraciones pontificias recientes, que el derecho de propiedad privada que, según la Iglesia, debe ser reconocido sobre los medios de producción, no puede ir contra el “derecho fundamental” que tienen todos los hombres a “utilizar los bienes materiales de la tierra”. Reconociendo al hombre el poder de administrar y de regir como propios (es decir, de manera privada) los bienes de la tierra, santo Tomás precisaba ya que, en cuanto a su uso, las cosas no son privadas (propias), sino comunes. Finalmente, al no considerar que el “régimen de propiedad” sea inmutable, la Iglesia admite que en ciertos casos el “interés común” puede exigir que la gestión privada de los bienes sea sustituida por una gestión pública.

Para completar este examen de la doctrina social marxista, Pío XI refuta en último lugar las concepciones comunistas del Estado y de la familia. Las características propias de la “dictadura del proletariado”, régimen de violencia

justificado únicamente por su fin, hacen que esta forma de poder política sea inaceptable. La que desde luego vicia más radicalmente la visión que las marxistas tienen de las diversas sociedades políticas, familiar y otras, es-para Pío XI-la primacía que otorgan al sistema económico del que se derivaría todo el resto de la sociedad. Sistema económico que tiene a su vez “la única misión de la producción de bienes mediante el trabajo colectivo, y por único fin el goce de los bienes terrestres en un paraíso en el que cada uno daría con arreglo a sus fuerzas y recibiría con arreglo a sus necesidades”. “El orden moral, igual que el orden jurídico, ya no sería sino una emanación del sistema económica vigente. Estarían basados únicamente en valores terrenos, mudables y caducos.” La “inmanencia” en que está basada dicha sistema social de valores terrenos no es propia, indudablemente, del comunismo sólo. Pero la que sí es particular en el error marxista aquí examinada es la pretensión de un sistema social paneconómico, en el que, por ejemplo, las sociedades política, familiar y cultural se derivarían únicamente de la realidad económica.

En resumen, que las tesis comunistas incriminadas son para la Iglesia católica contrarias, tanto a la “revelación divina”, es decir, a la esencia de su fe, como a la “razón” y al “orden social”, por los que se interesa en nombre de su fe; al desconocer los verdaderos fundamentos de la vida social, familiar y política, así como la naturaleza de la libertad humana y los derechos de la persona, el comunismo pone en peligro las condiciones de la fe cristiana.

La encíclica *Divini Redemptoris* fue publicada en 1937. El poder espiritual de la Iglesia católica no ha reiterado desde entonces en detalle sus acusaciones doctrinales respecto al comunismo. ¿En qué medida responde aún el comunismo actual, tanto el de la U. R. S. S., que ha entrado justamente en una segunda etapa del régimen comunista después de 1937 (ya que la constitución staliniana es de 1936), como el de los diversos partidos comunistas del mundo, a las definiciones de la doctrina examinada por Pío XI?

Indudablemente, muchas cosas han cambiado desde entonces, y nadie puede negar que ha habido una evolución en ciertos puntos notables, principalmente en la Unión Soviética. Pero, en lo esencial, las tesis apuntadas siguen siendo elementos principales del comunismo corriente actual: materialismo dialéctico combinado con materialismo absoluto, con evolucionismo darwiniano, con materialismo social y con determinismo causalista. Tanto en la teoría como en la práctica, la violencia parece igualmente conservar sus mismos derechos incluso en las democracias populares, aunque no hayan sido explícitamente en un principio “dictaduras del proletariado”. Subsiste igualmente un verdadero colectivismo al afirmar la primacía de la sociedad sobre el individuo personal. Ciertamente, en la práctica, la propiedad privada de determinados medios de producción ha sido objeto de componendas que nos desvían parcialmente del rigor de las fórmulas (por ejemplo, la propiedad privada de los koljosiánicos y la propiedad artesana cooperativa de la U. R. S. S.). Es probable igualmente que el paneconomismo social cede poco a poco ante una restauración del Estado en un cometido que ya no es el de una superestructura enteramente dependiente, sino el de una superestructura activa, que orienta el desarrollo de la propia infraestructura. Pero si bien la propia lucha antirreligiosa está sujeta a variaciones, la hostilidad hacia la religión se conserva en la práctica en la

mayoría de los casos, a pesar de componendas como el reconocimiento oficial de la Iglesia ortodoxa en la U. R. S. S. y de los acuerdos parciales-o modus vivendi-en tal a cual democracia popular. Ante todo, el carácter ateo de la doctrina no se ha modificado en absoluto, y desde luego sigue estando bastante relacionado con las formas de materialismo vulgar enunciadas más arriba. Por consiguiente, con escasísimas reservas se puede admitir que el comunismo de 1956 constituye concretamente el objeto de la misma condena eclesiástica que el de 1937.

Teóricamente, también queda abierta la puerta a una interpretación del marxismo que no entre en estas normas del magisterio de la Iglesia católica. La doctrina aludida no es, en efecto, la del propio Marx, sino esa doctrina interpretada por los bolcheviques. Y en Marx no se encuentra el materialismo en la forma precisa en que se alude a él en los documentos pontificios, si bien el hecho de que Marx rechace el materialismo mecanista francés no basta para que evite el naturalismo inmanentista. No hay en Marx un epifenomenismo social tan estricta, ni tampoco una negación de la personalidad y de la libertad tan desprovista de ambigüedad como la que ponía de relieve Pío XI. Hay en Marx ateísmo, pero un ateísmo que se justifica con motivos bastantes diferentes a los del materialismo vulgar y que es además mucho más radical. Pero todos estos matices significan que, aunque el comunismo moderno volviese a adoptar con toda su pureza las tesis esenciales de Marx sobre el ateísmo, la Iglesia se hallaría en presencia de una doctrina aún más netamente antirreligiosa que el materialismo positivista y cientifista renovado con el que hay que enfrentarse. Tomando el pensamiento original de Marx en conjunto, estimamos, por consiguiente, que, para adaptarse a las exigencias formuladas por la Iglesia católica, una interpretación del marxismo habría de despojarle de la mayoría de sus rasgos originales e incluso de varias de sus tesis capitales que no han sido promenorizadas por la encíclica *Divini Redemptoris* (especialmente la dialéctica de forma marxista). En la práctica, esta doctrina apenas sería ya marxista más que por el nombre.

II.-EL DECRETO DEL SANTO OFICIO DE 1949

El materialismo ateo denunciado en 1937 sigue siendo, pues, la doctrina comunista corriente. Esta, por otra parte, ha hecho desde entonces progresos considerables. La cual explica que, sin repetir detalladamente las posiciones doctrinales tradicionales, la Iglesia católica se haya preocupado en el plano disciplinario de prohibir a sus miembros cierto número de actos relacionados con la existencia del comunismo. La importancia del acontecimiento constituido por la publicación del decreto del Santo Oficio, el 1 de julio de 1949, nos invita a recordarlo aquí en sus rasgos principales.

El Santo Oficio respondía en este decreto a cuatro preguntas referentes a la actitud que habían de adoptar los católicos en determinadas situaciones concretas que se relacionan no sólo con la doctrina comunista, ya condenada, sino con la participación en la actividad del comunismo. Algunas de las respuestas, las tres últimas, sacan a luz problemas de derecho canónico que

no importan aquí. Expondremos solamente las normas más generales propuestas en estas contestaciones.

La primera pregunta estaba formulada como sigue: “¿Es lícito inscribirse en los partidos comunistas, o favorecerlos?” La respuesta es: “No; el comunismo, efectivamente, es materialista y anticristiano, y las jefes comunistas, aunque a veces afirmen de palabra que no luchan contra la religión, en la realidad manifiestan, sin embargo, mediante su doctrina a sus actos, que son enemigos de Dios, de la verdadera religión y de la Iglesia de Cristo.”

El texto apunta a la adhesión y al apoyo concedida a los partidos comunistas. Parece ser que hay que incluir aquí a las partidas trotskystas, así como a los partidos comunistas orto doxos, e igualmente al partido comunista yugoeslavo. Un comentario autorizado ha precisado que había que incluir también a “las asociaciones organizadas directamente por el comunismo: juventud comunista, sindicatos propiamente comunistas, etc.”. Y, sin embargo, no es nada cómodo el decir qué es y qué no es una organización comunista. Pero el texto eclesiástico no puede apuntar directamente más que a las organizaciones que profesen las mismas doctrinas que los partidos comunistas y que lleven a cabo una acción paralela a la suya, persiguiendo claramente los mismos objetivos. El motivo de la prohibición es, en efecto, la doctrina materialista y anticristiana de los partidas aludidas, fórmula que apunta sin más detalles al comunismo leninista-stalinista corriente, tal y como ya lo hemos visto.

La prohibición de favorecer a los partidos comunistas no excluye evidentemente la posibilidad de colaboración con ellos en cuestiones de programas políticos, económicos o sociales precisas; bajo la forma del bloque de acción más o menos temporales.

La segunda respuesta contenida en el decreto del Santo Oficio es una prohibición (ilicitud) “de publicar, difundir o leer libros, revistas, periódicos o folletos que sostengan la doctrina o la acción de las comunistas, así como la de escribir en ellos”. Esta respuesta se deriva directamente de la primera. El caso de las abras que traten de la doctrina comunista cae dentro de las prohibiciones generales que la Iglesia dicta para defender la fe de sus miembros. La prohibición referente a las abras que defiendan la acción comunista, sin defender la doctrina comunista, ya es más particular; en cuanto a la prohibición de la publicación, la difusión a la colaboración, cae dentro de la prohibición más general de favorecer a los partidos comunistas. En la que se refiere a la simple lectura, se justifica por el peligro representado para el lector. La autoridad competente puede, por otra parte, levantar esa prohibición y otorgar permisos por razones serias.

Sea la que fuere de las preguntas y respuestas tercera y cuarta referentes a las sanciones canónicas aplicables, el comentario a las primeras respuestas pone de manifiesto que la Iglesia católica no se interesa solamente por el comunismo en cuanto doctrina, sino también en cuanto movimiento concreto, en cuanto acción práctica. Con ella, la Iglesia no hace más que reconocer el lazo estrecho que para los marxistas hay entre la teoría y la práctica. El marxista cree saber que al hacer actuar “de modo marxista” obtendrá tarde a temprana una

adhesión que se infiere del hecho de que para el hombre socialista la supresión de la religión es una consecuencia necesaria. Esto es, evidentemente, desde el punto de vista de la Iglesia, un postulado puro y simple por parte del marxista. Sin embargo, la Iglesia estima, siguiendo a San Agustín y a Pascal, que las actitudes prácticas están ligadas en cierto modo a las convicciones religiosas del hombre concreto. Esto es lo que explica dichas medidas, dictadas por una situación histórica determinada. Medidas de orden disciplinario, ciertamente, pero son medidas que se inspiran en la propia naturaleza del marxismo. Los diferentes aspectos de éste están tan ligados entre sí que no es posible adaptar por separado ninguna de las actitudes marxistas esenciales sin renunciar de hecho a algo vital para la fe cristiana. Por lo tanto, la Iglesia, para llegar a las medidas que toma, no necesita en absoluto-cosa que sería más bien una proposición del determinismo marxista-suponer que se dé una determinación radical de la conciencia a partir del acto simplemente externo de adherirse a un partido comunista. Le basta con observar, como cualquiera de nuestros contemporáneos puede comprobarlo, que la adhesión a un partido comunista no es un acto puramente externa, que dicha adhesión no es un acto divisible o interpretable a gusto del que lo realiza. Se adhiere una a las partidas comunistas tal y como son, se los acepta por entero. Tal es su propia ley, con arreglo a una lógica enteramente conforme a la tesis marxista. Así, pues, en la situación histórica presente, la Iglesia no tiene dificultad alguna en ver que toda adhesión al partido comunista, toda acción que la favorezca directamente, constituye una colaboración en una empresa perjudicial para su propio bien. En su reacción disciplinaria, quizá más aún que en sus condenas doctrinales, la Iglesia manifiesta su conciencia del peligro que para ella constituye el marxismo y su oposición formal a todo lo que éste representa. La crítica del marxismo de mediados del siglo XX-como ya hemos dicho-tiende a hacerse filosófica y a atacar al marxismo en cuanto sistema total. La Iglesia, por su parte, lo trata como un sistema que la contradice y la niega totalmente.

III.-MARXISMO Y DOCTRINA CRISTIANA

Así, pues, la Iglesia católica no duda de que el marxismo sea una doctrina formalmente opuesta a ciertas posiciones que le son esenciales a ella. Pero, incluso considerando las cosas desde el exterior, y poniendo frente a frente la doctrina de la salvación cristiana y el socialismo científico, no se puede dudar de su oposición fundamental. Por lo tanto, la Iglesia católica ha reaccionado en el plano doctrinal y disciplinario con un instinto basado firmemente en el significado de su tradición, con toda la brillantez que han revestido las intervenciones que acabamos de recordar.

En efecto, el cristianismo se ve atacado de frente por el marxismo, no sólo en cuanto éste representa una crítica de la alienación religiosa y la supresión práctica de toda religión; la Iglesia se encuentra con el marxismo frente a ella a modo de antífrasis en todos los pormenores de su vida. El contenido entero del dogma cristiano se halla en oposición con los pormenores del contenido del marxismo. En este sentido, puede decirse verdaderamente que el marxismo es "anticristiano", como lo recordaba el decreto del Santo Oficio de 1949, y no solamente antirreligioso. En todos los problemas que el cristianismo plantea y

resuelve, el marxismo pretende tener una solución que se opone a la suya. El cristianismo representa, por lo tanto, la verdad de toda la que en el marxismo se manifiesta como postulado, y que, por consiguiente, carece de las condiciones de su realización efectiva. Si el marxismo, en apariencia, ha secularizado a la Iglesia y a su vida, la Iglesia sostiene que en ella reside la verdad de esa trasposición. Es fácil demostrarlo en los propios términos de la filosofía marxista clásica.

El marxismo describe al hombre como productor de sí mismo plenamente independiente; mejor dicha, pretende que, en la situación de la sociedad socialista, el hombre ha pasado a ser una "pasión" para el otro hombre. Así, pues, el hombre se identificaría con el otro hombre en el más estricto sentido a través de la diferencia o la objetividad; es decir, mediante la sociedad. Pues bien: en esta identidad de la idéntica y lo no idéntico, ¿no ve acaso el cristianismo la naturaleza de Dios, al mismo tiempo que como contrapunto descubre la "tentación" del hombre en la voluntad de elevarse por sus propias fuerzas a la misma identidad? Cuando el hombre se esfuerza en suprimir toda diferencia externa a él y pretende llegar por sus propias fuerzas al saber, es decir, a la perfecta transparencia de sí mismo y a la perfecta igualdad consigo mismo, el cristianismo denuncia en su proyecto la voluntad del hombre de igualarse con Dios suprimiendo a Dios y de transgredir las leyes de su naturaleza. Al querer "ser como Dios" sin el reconocimiento de Dios, el hombre hace la experiencia de la muerte y es devuelto a la finitud por medio de una sensación que confirma esa finitud. Pero el proyecto descarriado del hombre no está desprovisto absolutamente de significación, porque la realidad de este proyecto es la naturaleza misma de Dios. En Dios, efectivamente, la fe cristiana afirma la perfecta identidad de la identidad y de la no identidad: el Padre engendra a Otro Sí Mismo, a un Hijo semejante a Sí mismo. La diferencia entre el Padre y el Hijo queda planteada con mayor fuerza que esa diferencia que es para el hombre marxista su objetivación en el producto social y en la naturaleza: el Padre y el Hijo son "personas". Pero en esta diferencia misma hay una verdadera identidad, la de la naturaleza y la esencia divina, y la expresión ha de tomarse aquí en un sentido estricto de que para los cristianos no hay más que "un solo Dios". La generación del Hijo por el Padre, movimiento que produce en Dios la alteridad dentro de la identidad, se completa en un segundo movimiento en el cual se encuentran el Padre y el Hijo, movimiento de amar, que es en sí tan real que constituye también una persona en la unidad de la naturaleza divina. Es el Espíritu. El Espíritu procede del Padre y del Hijo, y es al mismo tiempo su común amor. El Amor sustancial del Padre por el Hijo y del Hijo por el Padre es, por lo tanto, la réplica de esa "pasión del hombre por el hombre" que Marx creía ver realizada en la sociedad comunista. Toda lo que Marx le descubría al hombre en la auto-producción de sí mismo y en su pasión por el hombre, el cristianismo se lo reconoce a Dios, a un Dios en el cual la identidad a través de la alteridad ya no es un imposible anhelo de infinito, sino la expresión esencial de la divinidad infinita. Así, pues, en Dios se manifiesta la soberana libertad, la gratuidad, la perfecta lucidez del sí que Marx pretendía conferir al hombre en su destino de productor de sí mismo, al alcanzar una libertad que sería la posición de Otro diferente de sí e idéntica a sí mismo.

En esta visión cristiana, en la que lo infinito se presenta en las dimensiones que le son perfectamente adecuadas, el hombre aparece creado, producido por pura gratitud (*ex nihilo sui et subjecti*), basado en el ser mediante un acto de puro amor que le confiere la autonomía al mismo tiempo que el ser, pero que por ello mismo le entrega a una actitud de gratuidad que indica el Dios que da, al ponerse El misma como fin del hombre. Ciertamente, el hombre no recibe el ser sin tener que hacerse a sí mismo y que realizar su libertad, por medio de la gratuidad; es decir, objetivándose en el mundo y convirtiéndose en el otro de sí mismo en cuanto hombre, reconociéndose en el otro hombre e invitando al otro hombre a que lleve a cabo el mismo movimiento de gratuidad. Pero en esta objetivación, en este esfuerzo de reconocimiento mediante el cual se constituye, está sostenida por el acto, de donación supremamente gratuita del que esencialmente depende.

Sin embargo, si bien la finitud del hombre encuentra en esa relación de dependencia su fundamento, y por ello se explican una relación del hombre con la naturaleza dada, en cuanto relación de oposición, y una relación con el otro hombre que le es dado igualmente al hombre, el hombre dedicado a realizar –su libertad y a realizarse a sí mismo dentro de esa dependencia puede, no obstante, llegar a experimentar el vértigo del creador. Al querer hacerse Dios sin el apoyo de Dios, mediante una objetivación en la cual contemplaría a su otro perfectamente idéntico creado por él solo, el hombre aliena su propia esencia. Este vértigo es un pecado, la verdadera alienación, de la cual la que ha descrito Marx no es más que una pálida y lejana imagen. De todos modos, ¿no es significativo que Marx haya reconocido en ese creador de sí mismo en el que transforma al hombre, por una parte la posibilidad y por otra la realidad de una alienación, tan radical a sus ojos que estima que el hombre se ha perdido totalmente en ella? Es un presentimiento de lo que es el pecado, pero solamente un presentimiento. Porque si bien la Iglesia sabe de la alienación todo lo que sabe el marxista, sabe mucho más cuando la llama a la alienación pecado. La Iglesia ve cómo se somete el pecador a la necesidad natural de sus productos y de sus obras; le ve sometiéndose a la naturaleza y a la necesidad en las relaciones familiares, cuya naturalidad ya no se rebasa, porque el hombre ya no se reconoce en cuanto hombre en la mujer; le ve también someterse a las fuerzas objetivas que él ha desencadenado al crear con su propia mano poderes sociales y políticos opresivos que le encadenan; le ve someterse a las fantasías de su espíritu, a esas ideologías vanas mediante las cuales cree asegurarse la posesión del mundo, cuando su ilusión no es más que el reflejo de su alienación inicial. En esta situación, la Iglesia ve al hombre separado de sí mismo en la pseudo-realización de sí mismo. Pero la Iglesia conoce además la raíz de este mal. Sabe que- el hombre está separado de sí mismo porque está separado de Dios, quien únicamente hubiera podido dar consistencia a su proyecto, y en quien se ha efectuado la conciliación de lo idéntico y lo no idéntico, cosa en la cual el hombre se esfuerza en vano si no parte de un reconocimiento del Marx, que, ignora esta raíz de la alienación, no puede ver en ésta nada más que un proceso necesario, del que la libertad del hombre no es responsable, suprema contradicción de un hombre creador de sí mismo a principio y soberanamente libre que se objetivaría necesariamente en la pérdida de sí mismo y de su libertad esencial.

El hombre alienado-el hombre que se ha perdido porque, en su propia finitud, ha querido ponerse como infinito, porque ha sucumbido al vértigo de su libertad hasta llegar a esclavizarla-puede, sin embargo, esperar una conciliación entre su apariencia y su esencia perdida. Tal es la enseñanza clave del cristianismo, fuente de esa imagen de la instauración del hombre mediante el acto revolucionario del proletariado, que es el propio centro del marxismo. Un hombre salva al hombre.

El salvador será plenamente hombre, y hombre del mismo modo que ha venido a ser el hombre en la alienación; porque, partiendo de su condición real, es como el hombre puede resurgir de la alienación para recuperar la identidad consigo misma a la cual estaba llamado por su vocación de la libertad original. Es necesario que el que salva, pruebe la amargura de la condición humana, sin que le sea evitado nada de esta condición. Pero es necesario también que este hombre sea radical excepcional, y que en la condición del hombre que él sufre pueda ser infinitamente humillado, para que el hombre quede infinitamente elevado: es necesario que sea un Dios. Es necesario que sea hombre y Dios a la vez; es decir, sin ninguna disociación entre estos dos términos: es necesario que la divinidad aparezca en la humanidad, y-mejor aún-en la alienación más radical de la humanidad. Y, sobre todo, es necesaria que esta alienación libremente asumida sea un "servicio de Dios, un reconocimiento de su entrega soberanamente gratuita, para que todo hombre pueda tener acceso, mediante este reconocimiento libre, a la restauración de su condición y de su vocación. Porque el hombre no podrá recuperar la identidad de la idéntico y lo no idéntico a la cual le destinaba su naturaleza de ser espiritual-es decir, de ser natural transnatural-más que en el reconocimiento de la donación gratuita que le ha sido hecho de la naturaleza y de su naturaleza. Este servicio de reconocimiento está condicionado por un servicio infinito del Otro de Dios, su Hijo hecho hombre, a Dios, su Padre. Un hombre-Dios "servidor de Dios" en la condición humana y mediante la experiencia de toda la alienación humana, tal es la condición de la salvación y de la restauración del hombre. Según la fe del cristiano, la condición viene cumplida por Cristo.

Marx ha conservado, indudablemente, muy a pesar suyo, la inconsciente nostalgia de esta fe al hacer el retrato del proletario. Marx intenta darle los rasgos de la humanidad integral que el cristianismo reconoce en su salvador. Intenta del mismo modo atribuirle los rasgos de la divinidad, que pretende él ver en la universalidad, sustitutivo de infinitud, que le reconoce a la condición proletaria. Ni siquiera le faltaría a la réplica marxista el rasgo del "servicio" infinito si se pudiese asimilar a dicho servicio-forzando desde luego ciertas notas del cuadro-el servicio que los proletarios cumplen para con la humanidad. Para Marx, es en el proletario en quien la alienación ha sido llevada a sus últimas consecuencias. Es el hombre que ya no tiene de hambre nada más que su rostro. Ve cómo se aliena su producto y, en esta alienación, pierde su propio acto esencial y pasa a ser ajeno a la operación mediadora que él ejercía sobre la naturaleza, su otro. En cuanta clase, los proletarios constituyen una clase de la sociedad que ya no es reconocida como clase, una clase de la que todas sus miembros han sido rechazados por la sociedad; son abyectos respecto a la humanidad, han perdido todo aquella que constituye la verdad, la "sociedad", el honor de la humanidad. Pero al mismo tiempo, en esta pérdida de sí mismo, los

proletarios pasan a ser universales. Y es la universalidad, experimentada en la profundidad de su caída, lo que hace de ellas los salvadores de la Humanidad y la que confiere a su acción esencial, la revolución, la virtud mediadora que le devolverá al hombre a sí mismo, asimilando a todo hombre al proletario vencedor de la alienación.

Pero ¿qué es el proletario, en comparación con Cristo, cuyo misterio creen los cristianos que está presente en el centro de la historia? El proletaria de Marx es un hombre particular y al mismo tiempo la universal; de la unión de estas dos cualidades surge la salvación del hombre en las condiciones de la humanidad alienada. Pero los cristianos ofrecen a un hombre salvador que ha podido: experimentar aún más profundamente toda la abyección del hombre: Cristo, descendiente de una dinastía caída, rechazado de la sociedad, crucificado por las de su patria fuera de su ciudad, muerto por el suplicio de los extranjeros. Cristo ha sufrido una agonía en la cual todos los pecados de los hombres han pesado sobre Él. Y sobre todo, se ha muerto. Y la muerte es ese coronamiento, de la miseria y de la alienación ante el cual retrocede aún el proletario de Marx. Y no sólo eso, sino que todo lo que este hombre, salvador de los cristianos, sufre y experimenta, toda la alienación que arrastra, todo ella lo siente además con otro título que hace que su miseria sea más radical que la de todo proletario marxista. El “proletario” salvador de los cristianos es, en efecto, un Dios encarnado. Y por ello goza de una “universalidad” muy diferente de la del proletariado marxista, harta humano. El “proletario” que salva a los hombres es el Hijo de Dios engendrada por el Padre, idéntico a Él por la naturaleza divina dentro de esa alteridad, idéntico a Él igualmente dentro de esa alteridad particular que hace que sea el “servidor de Dios” en la encarnación.

Hombre-Dios, “servidor de Dios”, así es Cristo. Al ser de este modo verdaderamente Dios, “infinita” y no solamente “universal” en el sentido en que la es el proletario marxista, es como puede igualmente experimentar la alienación humana en un grado al que no llegará nunca el proletario. Pero al mismo tiempo y por la misma razón, la alienación que sufre Cristo es libremente consentida: únicamente ella es verdaderamente un “servicio”. Al hacerse hambre y tomar sobre sí el peso de la condición alienada del hombre, Cristo se aliena a sí mismo en el mismo grado en que sufre la alienación. Así, pues, su salida fuera de sí mismo, la pérdida de sí misma y de su gloria divina, que acepta al venir a este mundo, son una pérdida de sí mismo más violenta que la que sufre el proletario del mundo capitalista. Este hombre entra en la alienación con arreglo a un modo que es íntegramente humano, pero que no es solamente humano. Por lo tanto, la alienación cobra en él un carácter de negatividad infinita que rebasa sin límite alguno aquella que afecta al proletario marxista. Este hombre que vive la pasión es Dios. Por lo tanto, su alienación puede llegar hasta la muerte, que únicamente Dios es capaz de sufrir libremente, sin por ello perderse de manera tan definitiva que su alienación no tuviese ya valor salvador. Para realizar lo que Marx espera de ellas sería necesario que los proletarios estuviesen tan despojadas de sí mismos que estuviesen efectivamente muertos. Cristo podía dar su vida, y ha pasado por la muerte. Por consiguiente, del mismo modo, la “universalidad” que se echa de ver en esta alienación extrema es una verdadera infinitud y no ya solamente. la universalidad completamente negativa de una condición de la que la miseria no

ha producida aún las consecuencias extremas: la universalidad en Cristo que se muere y que sufre la extrema negatividad de la condición humana, es la de un Dios. Y por ello es por lo que más allá de su muerte y por medio de su propia muerte realiza, en una negatividad verdaderamente infinita, la condición que un proletario marxista no hace sino ambicionar. Por ella es por lo que Cristo resucita de la muerte y, en esta victoria, reconcilia en sí misma al hambre con el propio hombre, así como con Dios infinito, de quien el "otro hombre", "pasión del hombre", no es aún más que la imagen impotente.

Cristo es el mediador que suponía Marx. Lleva a cabo la revolución que había de realizar el proletario. Y del mismo modo que la revolución, según Marx, debe ser el acto esencial del proletario, la muerte de Cristo vencedor de la muerte es el acto esencial de su vida humana, en el cual se expresa toda la significación de esta vida, al mismo tiempo que la significación de su divinidad y del amor infinita y gratuito que tiene por el hombre.

Con la muerte victoriosa del vencedor comienza, para los cristianos, igual que para Marx con la revolución, la sociedad humana reconciliada. Pero aquí está tan reconciliada que es sociedad divina, porque dicha sociedad es el único modo verdadero de la conciliación infinita del hombre consigo mismo en cuanto ser social. Esta sociedad, realidad siempre presente de la mediación de Cristo, es la propia Iglesia, cuerpo místico de Cristo. Esta sociedad no tiene clases; todo fermento de división social ha quedado eliminado en ella. El proletario marxista había de pasar a ser hombre por entero; Cristo se ha transformado efectivamente en la humanidad entera. Todos los hombres son miembros de su cuerpo místico. El "muro de separación" que oponía a los hombres entre sí en forma de clases, de naciones, de razas, se ha derrumbado definitivamente.

Pero si ha podido derrumbarse el "muro de separación" es porque la Iglesia no es solamente una sociedad humana perfecta, sino que su perfección reside en la presencia en ella del mediador divino a través de su Espíritu, que habita en ella de manera efectiva, aunque misteriosa. Por lo tanto, esta sociedad es efectivamente una sociedad en la cual el hombre puede ser verdaderamente una pasión para el hombre, o mejor dicho, un don de amor al hombre. Al haberse conseguido este resultado por mediación del Espíritu, principio de la conversión del hombre hacia el otro hombre, la "necesidad" del hombre, la pasión del hombre, han pasado aquí a ser "caridad".

Mediante esta reconciliación social del hombre, consigo mismo en Cristo Hombre-Dios, se opera también la reconciliación del hombre con la naturaleza y con la necesidad exterior. La naturaleza, en efecto, no es exterior a la Iglesia; aquélla es para ella el don de Dios que la habita, e incluso está llamada a participar de la renovación gloriosa en la cual toda hostilidad al hombre quedará suprimida.

La sociedad perfecta, que el marxismo pretendía hacer derivar de la revolución del mediador proletario (universal y particular, infinita y finita en cierto modo), la es la Iglesia, según su fe, de una manera real y eficaz, ya que no descansa en la irrealizable identificación entre el individuo humano y particular y el ser social humano, sino en la identificación entre el hombre y el hambre por intermedio de

una mediación divina continuada por la presencia del Espíritu Santo, amor sustancial infinito.

La Iglesia, que constituye, por lo tanto, la verdad del ideal comunista de la sociedad, despojado de sus pretensiones ilusorias, constituye igualmente el fin de la historia como pretendía ser la sociedad comunista. Pero, mientras que, en el caso de ésta, persistía una ambigüedad en la relación con la historia, dicha ambigüedad desaparece en la Iglesia gracias a las condiciones excepcionales de la mediación social que es el Cuerpo místico de Cristo. La sociedad comunista es al mismo tiempo el fin de la historia y una historia continuada. La Iglesia es también fin de la historia e historia continuada. Para la Iglesia, puede serla sin contradicción, a diferencia de la sociedad comunista; en efecto, mientras que la sociedad comunista pretende ser un fin de la historia dentro de la historia, la Iglesia es un fin de la historia en cuanto plenitud de la salvación de la historia ya realizada, pero que se refiere al mismo tiempo a una realización trascendente de la historia. Así, pues, y sin contradicción esta vez, la sociedad de la Iglesia puede considerar con una serenidad real la prolongación y la continuación de la historia sin vaciar de sentido a toda la historia anterior a ella y sin que la alarme el hecho de que la presencia en ella de la plenitud de la historia (de su fin y de su recapitulación) no pone un punto final al devenir temporal. La Iglesia es un fin de la historia ya presente, aunque este fin no haya de manifestarse sino más allá del tiempo. Entre los dos términos que san la mediación de Cristo y la consumación de la historia, el vínculo está asegurado por el Sacramento, que hace que en cada punto de la historia esté efectivamente presente la mediación primera, pero que al mismo tiempo no se termina más que en la resurrección de toda la Iglesia extendida a lo largo de todos los tiempos, así como la mediación del Dios-Hombre se termina con su resurrección. La historia nueva es para la Iglesia el tiempo de una presencia dentro de la ausencia; presencia, sin embargo, muy real, y que no se ve afectada por la desaparición en esta vida humana del mediador divino, sino para- permitir la difusión de su mediación en todas las dimensiones de la historia, más allá del contacto inmediato de su existencia singular. Así, pues, la Iglesia pretende tener -Una solución real del "enigma de la historia" más eficaz que la solución marxista, cuya conclusión perfecta en la historia no puede darse, paradójicamente, más que como una supresión de la historia, ya sea de la historia anterior al acontecimiento central, ya sea de la historia posterior a él. Un fin de la historia ya dada en plenitud, pero que no se manifestará sino más allá del desarrollo de toda la historia, solución única para una salvación dentro de la historia sin violar las condiciones existenciales de ésta, he aquí lo que propone la Iglesia mediante el Sacramento, que establece un vínculo entre el acontecimiento de la mediación y su conclusión escatológica por intermedia del presente de la historia actual, que de este modo está tensa y, por lo menos, vinculada a unos términos que le aseguran una garantía.

En la visión de la sociedad marxista, como el mediador es una clase de proletarios humanos, no se puede menos de atropellar a la historia, contradiciendo desde luego sus condiciones efectivas. Según Marx, los proletarios son verdaderamente universales. Son ellos igualmente quienes condicionan mediante su revolución el advenimiento del hombre perfectamente social; es decir, de la sociedad comunista. Pero, por otra parte, desde el ángulo

visual del marxismo, la especie vence mediante la muerte a las individuos. Por lo tanto, si esos proletarios, hombres individuales particulares, aunque sean universales, han de introducir al hambre social, a la sociedad comunista, necesariamente han de ser ellas y no sus hijos quienes sean el hombre definitivamente social y la verdadera sociedad comunista. Por consiguiente, tendrían que ser hombres inmortales. En otros términos, tendrían que coincidir sin mediación temporal el acontecimiento particular de la revolución y el advenimiento de la sociedad comunista universal. Exigencia paradójica que contradice las condiciones de la historia, a no ser que haya-lo cual es verdad en el cristianismo un signo visible y eficaz para la historia entera de la presencia en esa historia de la mediación que se ha llevado a cabo. ¿O es que, a falta de los proletarios inmortales que supondría la concepción marxista, sería el Estado comunista concreto e histórico ese signo de la presencia de la universal conciliación en el seno de toda la historia? Indudablemente, Marx no había previsto tal solución. Desde luego, es insostenible, ya que, aparte de un ideal, nada une a este Estado con los mediadores efectivos, y nada le vincula con la revolución, una vez pasada esta revolución, y una vez que las mediadores se han muerto sin remisión y han sido vencidos por la especie.

Tal es el callejón sin salida adonde conduce la concepción marxista de la relación entre revolución e historia. Pero, de todo lo que de fecundo tiene la concepción marxista de la historia-esa presencia simultánea de dos elementos contradictorias, un fin y una plenitud de la historia por una parte, y por otra, una historia que, sin embargo, continúa-, la Iglesia tiene la conciencia de poseer desde sus orígenes la realización verdadera, gracias al signo sensible sacramental mediante el cual la plenitud de la mediación histórica está presente, sin que por ello se destruya la histórica, cuya continuación a lo largo de los tiempos cumple justamente la misión de reunirla por entero en Cristo mediador.

Así, pues, en el centro del marxismo se da la idea de una mediación revolucionaria que ha de liberar al hombre de la alienación y permitir la conciliación del hombre con la naturaleza y con la sociedad. Pues bien; en el centro de la Iglesia hay justamente una mediación salvadora cuya eficacia suprema procede de la cualidad del mediador, verdadero hombre particular, pero al mismo tiempo universal, ya que es Hombre-Dios. El marxismo desemboca en la sociedad comunista, en la cual el individuo está identificado con el todo social y, por ende, consiga mismo, al pasar a ser el hombre la única pasión del hombre, la necesidad única del hombre. Pues bien; la Iglesia tiene la conciencia de ser la sociedad perfecta en la cual las individuos están identificados con el todo social, que es el Cuerpo de Cristo, en quien todos son uno y todos participan de la vida de Dios mismo; no sólo el hombre se identifica con el otro hombre, que ha pasado a ser su necesidad, sino que se vuelve hacia él con un desinterés y una libertad soberanos, ya que esta identificación se opera en un tercer término de realidad infinita, en Dios misma, mediador de quien la sociedad eclesial continúa la encarnación histórica en las dimensiones de la historia universal. Finalmente, el marxismo anuncia una consumación de la historia, queriendo, al mismo tiempo, afirmar contradictoriamente su continuación. Pues bien; en la Iglesia, esta

contradicción es una verdad paradójica, pero no contradictoria, gracias a la presencia sacramental del mediador en cada una de las etapas singulares de la historia universal. Por último, hasta la extraordinaria autoproducción del hombre por sí mismo tiene su arquetipo en el cristianismo: el Dios Trinidad es esta identidad infinita del ser consigo mismo a través de la no identidad. En la Unidad de su naturaleza y de su esencia, el Padre, el Hijo y el Espíritu son diferentes entre sí en cuanto “personas”. Dios Padre engendra a su Hijo, divino, y de las dos primeras personas procede el Amor, amor sustancial-y también personal-de las dos primeras personas entre sí. Y si el hombre puede intentar en el seno de la Iglesia la realización de sí mismo, la producción de sí mismo en cuanto idéntico a sí misma, es porque el mediador divino ha elevado al hombre a las condiciones de la vida divina revelada.

Ya se comprende, por lo tanto, por qué el cristianismo opone una negación formal al marxismo. El marxismo no sólo le afecta como afecta a toda religión. Opone a cada una de los elementos constitutivos de la vida de la Iglesia elementos semejantes de la sociedad comunista, cuya realidad efectiva supondría evidentemente la irrealidad de la vida de (u) Iglesia. Todos los dogmas importantes de ésta: Trinidad, creación, pecado original, encarnación del Hijo de Dios y redención del hombre, Iglesia a Cuerpo místico de Cristo como sociedad perfecta, consumación de la historia a través de la historia, todos estos dogmas cristianos se le aparecen a la Iglesia traspuestos en el marxismo en un tono de humanismo ateo. Todo el contenido de este humanismo contradice efectivamente de frente a la vida de la Iglesia. Por lo tanto, esta trasposición no es una mera casualidad. Se puede hablar, refiriéndose al marxismo, de verdades cristianas que se han vuelto locas. La expresión se aplica al pie de la letra si se recuerda que una de las fuentes esenciales del marxismo es el hegelianismo, doctrina cuyo sentido más claro era la transmutación de toda verdad cristiana en verdad filosófica. Y mi lo falla u) Marx la trasposición de un elemento importante de la vida de la Iglesia-el sacramento-es porque también le falta este elemento a Hegel, teólogo, luterano, para quien la realidad sacramental había perdido ya su significado primero.

En estas condiciones, la reacción de la Iglesia es una reacción de defensa de carácter vital. Sabe que es la verdad de todo lo que ve difundido en el marxismo. En la teoría marxista de la alienación, de la revolución proletaria, de la sociedad comunista, de la solución del “enigma de la historia” y de la producción del hombre por sí misma, la Iglesia no puede ver más que postulados impotentes cuya mediación por un Hombre-Dios muerto y resucitado constituye para ella la plena realización efectiva.

Si era necesario confrontar, pues, la doctrina cristiana con el marxismo, para poner de manifiesto la amplitud del conflicto que las opone, ello constituye, sin embargo, una mera confrontación del marxismo con el contenido de una fe y de una praxis. Y si, como ya hemos dicho, para una crítica inmanente toda confrontación sigue siendo insuficiente, no podemos menos de cerrar la exposición de la crítica del marxismo por el poder espiritual de la Iglesia católica sino planteando la cuestión filosófica subyacente a toda esta reacción de la vida católica. Las ambiciones marxistas, ¿son verdaderamente

contradictorias en sí? ¿Propone el marxismo soluciones que son impasibles en las condiciones de la realidad humana y natural tal y como la analiza? En una palabra: ¿qué valor tiene en sí el sistema cuyo razonamiento hemos ido siguiendo durante tanto tiempo? Aquí es donde podremos reunir todas las dificultades de detalle que hemos ido encontrando, y presentar una crítica global de los principales supuestos y del método.

CAPITULO III

CRITICA DEL PENSAMIENTO MARXISTA

Desde las críticas puramente económicas dirigidas al marxismo por los adeptos de la Escuela histórica alemana y por los de la Escuela austríaca, hasta las de los intérpretes recientes, que han reconocido el alcance filosófico de toda la obra de Marx, se ponen de manifiesto una profundización progresiva en la comprensión del marxismo y una aprehensión cada vez más clara de sus dificultades capitales. Se pueden prolongar estas críticas, abandonando las más extrínsecas, para llegar a sistematizarlas, dando cabida a todas las dificultades esenciales y organizándolas finalmente en una crítica de método. Esta tarea, desde luego, no hará sino prolongar la exposición de la doctrina que ha sido el objeto de esta obra y profundizar la significación de las ambigüedades ya señaladas.

Pero si Marx puede ser puesto en contradicción consigo mismo, es posible que se haya colocado en contradicción con las instrucciones perfectamente exactas que hubieran podido ofrecer las bases de una concepción coherente del mundo. Es posible, por lo tanto, recoger lo mejor de la que ha vislumbrado, aun discutiendo la coherencia estructural de su obra y de su método.

I.- DE LAS AMBIGÜEDADES DE LA FILOSOFÍA ECONÓMICA A LAS DE LA DIALÉCTICA

Aceptando provisionalmente el método de regresión empleado por Marx en su crítica de las alienaciones, seguimos estando en presencia de un bloque constituido por su análisis de la alienación económica y por su teoría de la supresión de esta alienación. De la validez de este análisis y de la posibilidad de una supresión efectiva de la alienación económica, con todas las consecuencias que debe acarrear, tendría que resultar la coherencia de toda el proyecto de Marx, que era el de reducir toda alienación humana a la alienación económica. ¿Qué valor tiene, por lo tanto, este análisis de la alienación económica? ¿Le asegura un fundamento sólido a su supresión? ¿Entraña esta supresión la de toda otra alienación, comprobando de este modo el proyecto inicial de Marx?

La explicación económica mecánica de: la alienación económica tenía para Marx una ventaja indiscutible. Permitía enunciar, dentro del propio juego de las leyes cuantitativas que determinan la alienación, la posibilidad de su supresión. Las mismas leyes económicas continuaban cumpliéndose; pero, pasado cierto límite, se volvían destructoras y dejaban de ser constructivas en el sistema económico capitalista.

Pero para que este esquema harto sencillo correspondiese a la realidad, era en primer lugar necesario que el hecho mismo de la alienación económica

quedase clara y suficientemente explicado por el mecanismo de la explotación, de la extorsión de plusvalía y de la acumulación del capital. Y en este punto no hemos podido menos de tropezar con una dificultad importante, cuya solución no encuentra Marx más que abandonando el sistema de explicación mediante el mero “mecanismo económico”.

Según los términos del materialismo histórico, la situación capitalista, en conjunta, debería resultar de una determinación económica. Pero todo el problema reside en saber qué significa aquí la palabra “determinación”, y si se trata de una influencia tal que de su persistencia pueda esperarse la muerte del sistema capitalista, tan necesariamente como se hubiera podido prever su nacimiento. Pues bien: el determinismo enteramente mecánico y cuantitativo de la acumulación del capital es una cosa clara desde cualquier punta de vista. Lo que acerca de ello dice Marx es susceptible, desde luego, en cierta medida, de comprobación experimental. En cambio, el determinismo de las fuerzas económicas no podría cobrar el mismo sentido en lo referente al origen del capitalismo. Para que el mecanismo de la plusvalía empiece a funcionar y a arrastrar a todo lo demás, es necesario previamente que haya un día en el mercado trabajadores libres; es decir, desprovistos de medios de producción personales y excluidos de la comunidad orgánica y jerárquica de la época feudal. Y Marx sabe muy bien que dichas hombres no existirán más que si se ha ejercido sobre ellas una violencia y alguien se ha apoderado de ese modo de sus medios de producción. Según él, es una historia “escrita con letras de sangre y de fuego”, lo, que explica la acumulación primitiva y la aparición del primer capitalista poseedor de medios de producción, frente al primer trabajador libre desprovisto de sus medios de producción.

El problema, par lo tanto, consiste en saber si la violencia ejercida por las frutos capitalistas resulta efectivamente del movimiento de las fuerzas productivas, o si ha de encontrar su explicación en algún otra factor de la historia que Marx no haya tomado en consideración.

El marxista, como ya hemos dicho, puede intentar explicar que el fin de la violencia que ha dada origen al sistema capitalista era de carácter económico. La violencia no sería en este caso, por consiguiente, sino una derivación de las fuerzas económicas. El futuro capitalista no hacía más que saciar su apetito de lucro, utilizando para ello todos los medios de que disponía.

La explicación parece simple, pera tiene que estar presentada en términos más precisos para ajustarse a las tesis esenciales del materialismo dialéctico. Desde luego, conviene señalar, ante todo, que Marx no parece haber dado el sentido que aquí se supone a su explicación de la acumulación primitiva. Hace una distinción precisa entre las etapas posteriores de la vida económica, en las cuales el apetito de lucra y de provecho ha pasada a ser el móvil esencial de la actividad capitalista, y una primera etapa en la cual el móvil no fue exclusivamente económico. Marx sabía pertinentemente que el apetito de plusvalía no podía existir antes de que hubiese un sistema que ofreciera la posibilidad de sonsacar plusvalía. La implantación del mecanismo no podía resultar sino de algo diferente al propio mecanismo: fiel a la observación

histórica, Marx veía que esta implantación se llevaba a cabo por efecto de un acto de violencia inicial, anterior al propio sistema.

Dicho proceso, por otra parte, no es un hecho insólito en la historia, y bastantes ejemplos más vienen a dar la razón a los defensores de esta explicación matizada. Una dominación de tipo revolucionario y violento se consolida frecuentemente en un período más tranquilo, cobrando la forma de una dominación de carácter institucional; el mecanismo de la institución mantiene y prolonga la que había sido adquirido antes mediante una ruptura revolucionaria. Así ocurrió en las guerras primitivas y elementales a que se entregaron los hombres; desde el momento en que éstas no terminaron ya con la muerte del vecino, sino con su servilización, el dominio del hombre sobre el hombre se prolongó con la institución de la esclavitud, mecanismo de acumulación de la riqueza.

La explicación de Marx parecía tener más fácilmente cabida en dicho sistema, ya que, según él, no es el capitalista individual quien provoca la explotación, sino el sistema capitalista. Una vez implantadas las instituciones esenciales de este sistema mediante una operación de violencia que ha llevado a la dominación de ciertos hombres sobre otros, el sistema funciona sin violencia, consolidando durante un largo período una dominación que primero fue de tipo revolucionario.

Pero si se sigue rigurosamente este esquema, difícilmente se llega a converger con la explicación del materialismo histórico, y difícilmente se concibe el determinismo de las fuerzas económicas en la referente al advenimiento del capitalismo. En efecto, si en el mundo capitalista hay que atribuir toda la malicia al sistema, y no al capitalista individual, el propio sistema no ha podido constituirse, en cambio, más que por efecto de una malicia anterior a él. Porque el sistema con su malicia propia institucional no podía existir antes de su nacimiento. Todo llevaría, por la tanto, a concluir, según los propios términos de la explicación de Marx de la acumulación primitiva, que el sistema económica (capitalista u otro) no es una realidad primaria, sino que es solamente una institución opresiva creada más a menos conscientemente por los hombres para consolidar durante un período revolucionario la dominación lograda mediante un proceso revolucionario preexistente respecto al sistema institucional y al mecanismo económico posteriores.

Pero aun cuando se ha señalado en Marx la distinción entre el sistema y su origen, entre la institución opresiva y la opresión revolucionaria que precede a la institución, no se le ha convencido plenamente aún al marxismo de contradicción con la doctrina del materialismo histórico. Si la violencia de la acumulación primitiva no es resultado del mecanismo económico capitalista al cual precede, ¿no podría, sin embargo, ser efecto de esa determinación más general de las relaciones de producción por las fuerzas productivas, que es la tesis capital del materialismo histórico?

Para hacer que esta explicación sea verosímil, el marxismo puede, en primer término, sacar argumento del lugar otorgado a la violencia en la revolución proletaria que clausura la época capitalista y que lleva a desembocar en el

socialismo. Si se admite que la presencia de esa violencia proletaria no es incompatible en la explicación mecánica de la caída del capitalismo por efecto de las leyes de proletarización y de concentración, ¿por qué no admitir que la violencia que se ha producido en los orígenes del capitalismo está igualmente en perfecta conformidad con una explicación por el determinismo de las fuerzas económicas? Al igual que en el caso del capitalismo decadente, la evolución necesaria de un sistema anterior produciría a los sepultureros del sistema, más que entrañar su evolución automática.

Ya hemos hecho justicia a esta defensa del marxismo. Ahora es posible apreciarla más completamente. Puesto que el marxismo saca aquí argumento de lo que ocurre en el término de la evolución capitalista, hay que señalar en primer lugar que se apoya de ese modo en uno de los puntos más ambiguos de su doctrina. Nada ha sido más discutida entre los propios marxistas y entre todos los intérpretes del pensamiento de Marx que el cometido de la conciencia revolucionaria, y por consiguiente el cometido de la violencia consciente y revolucionaria en la decadencia del capitalismo. Si se toman al pie de la letra las leyes de evolución del capitalismo, se tiene la impresión de que se trata de un determinismo automático que entraña necesariamente, con arreglo a ciertas reglas que casi se podrían expresar en términos cuantitativos, la debilitación del régimen. Ciertamente es que hay una dificultad en todo esto: es el que pueda captarse en un punto determinado de la historia un sentido total de la historia, como el que se nos pone de manifiesto al analizar la caída del capitalismo y su sustitución por la sociedad comunista perfecta. En efecto, para Marx no hay ningún punto de vista absoluto en la historia humana, no hay referencia trascendente alguna, y la historia es perfectamente inmanente a sí misma y homogénea en todos sus momentos. Para que se manifieste un sentido total de la historia, aunque sea de modo confuso, es necesario que en el seno mismo de esa historia plenamente homogénea en sí, surja un mediador consciente de la totalidad y que haga que la historia avance conscientemente hacia su terminación verdadera. Es el proletario, cuya revolución aparece entonces más importante que el movimiento del capitalismo por sí sola, y cuya operación consciente-incluida en ella la violencia que ejerce-es el verdadero sentido de la historia. Estos privilegios extraordinarios de la situación proletaria ofrecen, sin duda, dificultades en la concepción marxista de la historia. Reconozcamos por lo menos que le permiten a Marx armonizar en cierta medida el determinismo del mecanismo económico con la acción consciente y violenta de hambres que son fruto de ese determinismo. El capitalismo no se destruye exactamente a sí mismo, sino que produce a los sepultureros que lo entierran.

Admitamos provisionalmente esta fórmula en lo referente al porvenir del capitalismo. Queda por saber si es válida para la explicación de los orígenes del capitalismo la misma síntesis entre el determinismo y la conciencia, entre la necesidad de las fuerzas económicas espontáneas y la revolución violenta. El carácter netamente privilegiado que Marx atribuye a la clase proletaria y a su acción basta para ponernos en guardia. ¿Encontraremos unos privilegios semejantes realizados en otra clase de la sociedad, en la época del advenimiento del capitalismo? En efecto, hay diferencias muy importantes entre la violencia proletaria y la violencia ejercida por la burguesía naciente. La violencia proletaria tiene conciencia del movimiento de la infraestructura, es

científica y está adecuada al propio movimiento de la infraestructura. La primera violencia que se da en los orígenes de la clase burguesa es, en cambio, en términos marxistas, una violencia ciega. Solamente le revela su significación al marxista plenamente consciente del sentido de la historia. Y si Marx ha podido decir que la violencia es la partera de una nueva sociedad, es ése un punto de vista que no podía ser comprendido ni expresado fuera de una perspectiva total de la historia, la del proletario. La violencia es, en cierta moda, la astucia que adopta la historia para desarrollarse hasta tanto que se haya manifestado plenamente su sentido. Los que conocen esta manifestación plena reconocen también la astucia y el sentido, de la violencia. Pero aquellos que viven la astucia no pueden menos de estar ciegos.

Sin duda alguna, la violencia de la acumulación primitiva se lleva a cabo con conciencia. Nadie se atrevería a decir que los hombres que la pusieron en práctica se comportaron como máquinas. Pero se trata de una conciencia muy diferente de la del proletario que realiza la revolución social. La violencia de la burguesía naciente era un apetito consciente de dominar; pero si el burgués aún no conocía el sistema económico que de ese modo creaba, ¿cómo habría de conocer el sentido del desarrollo catastrófico de ese sistema? La conciencia del primer hambre que despoja a otro hombre de sus medios de producción, es todo lo más un apetito de lucro brutal, muy diferente de la conciencia de proletario que hace que triunfe la revolución. Ese hombre persigue, si se quiere, un fin económico, pero no persigue un fin económico capitalista. Su violencia no tiene aún, por lo tanto, el sentido, que cobrará cuando se haya consolidado en forma de institución capitalista. El capitalismo ya no es entonces más que una resultante, y su móvil esencial no es una realidad primaria, sino la trasposición secundaria de un primer apetito de dominación y de lucro.

Si los hechos ocurren efectivamente así en la conciencia del primer expropiador, y si en esa conciencia no preexiste el capitalismo, y si por consiguiente la violencia de la acumulación primitiva no puede ser asimilada, a este respecto, a la de la revolución proletaria, se ve uno obligado a admitir que la explicación marxista no se adapta tan bien a los orígenes del capitalismo como a su desarrollo.

Pero ¿por qué no puede Marx ofrecer una explicación convincente de los orígenes de la alienación capitalista, sino por- que la tesis del materialismo histórico en realidad se aplica bastante mal a ello? Fácilmente se puede concebir que se dé en el mundo capitalista un desfase entre unas fuerzas de producción sociales y unas relaciones de propiedad privada, y que este desfase conduzca a la ruina del mundo capitalista basado en una propiedad rigurosamente privada de los medios de producción. Pero, examinando los hechos con todo rigor, es mucho más difícil caracterizar el desfase que ha podido producirse entre fuerzas de producción y relaciones de producción en los orígenes del capitalismo. A no ser que se trate ya de una situación muy parecida a la que dará origen al socialismo.

En efecto, el capitalismo no es anterior a la división del trabajo. Y por división del trabajo hay que entender aquí no ya división social entre unidades de

producción netamente individualizadas, sino división técnica del trabajo, aunque no sea más que en forma de una cooperación determinada en un mismo taller. Pero ¿qué significa una división técnica del trabajo (aunque sea rudimentaria, como la que existía en el taller de los orígenes del capitalismo) más que una socialización determinada de la fuerza de producción? Existe fuerza de producción social en cuanto hay capitalismo, o quizá más exactamente, hay posibilidad de capitalismo en cuanto hay fuerza de producción social en cualquier grado. Porque para apropiarse directamente del trabajo de un hombre individual hay un medio mejor: la servidumbre-derecho sobre la persona-, que se practicaba con una seguridad mucha mayor en la época del feudalismo.

Incluso cuando, en los orígenes del capitalismo, no hay aparentemente división del trabajo en el orden de la técnica de la producción, como, por ejemplo, en el caso de los tejedores que trabajan para un solo amo instalado en la ciudad, se da, sin embargo, una división técnica, aquella que se manifiesta entre las operaciones de compra de materia prima y de comercialización del producto acabada, por una parte, y las operaciones productivas propiamente dichas, por otra.

Hasta se puede decir en general que el capitalismo descansa, desde el punto de vista económico, en la posibilidad de una división técnica de las operaciones productivas o del trabajo, lo cual significa equivalentemente que el capitalismo descansa, con arreglo al materialismo histórico, en, fuerzas de producción que ya han pasado a ser sociales. Sin duda alguna, estamos un bastante lejos del trabajo colectivo que constituye la cadena de la industria automovilística moderna. Pero la diferencia no es más que gradual, y el capitalismo actual no se diferencia de sus orígenes más que por la dimensión de las unidades, lo cual no debe cambiar nada esencial de su naturaleza.

Desde luego, el propio Marx ha reconocido la correlación que existe entre división técnica del trabajo y capitalismo, del mismo modo que reconoce que la autonomía de las unidades de producción individualizadas-es decir, la división social del trabajo-está en relación con la economía mercantil en general. No nos engañe el vocabulario: división social del trabajo significa independencia de los productores y, por lo tanto, fuerza de producción individualizada, mientras que división técnica del trabajo significa interdependencia de los productores y, por lo tanto, fuerza de producción social.

Así, pues, no es paradójico en modo alguno el afirmar -teniendo en cuenta numerosos análisis históricos del propio Marx en el primer Libro del Capital-que el capitalismo es el resultado, no ya de fuerzas de producción individualizadas que suponen la propiedad privada de los medios de producción, sino de fuerzas de producción sociales o en vías de socialización (desde el punto de vista técnico). Pues bien: según el materialismo histórico, las fuerzas productivas que pasan a ser sociales no exigen relaciones de producción privadas, sino todo lo contrario, como demuestra Marx cuando habla del acaso del capitalismo. Por consiguiente, habría que afirmar que las fuerzas de producción nuevas que aparecieron en Europa al final de la Edad Media hubieran debido

lógicamente conducir a la cooperación, y no a la propiedad privada de los medios de producción.

Tal es la conclusión que debería sacarse del materialismo histórico. ¿Por qué han ocurrido los hechos de otro modo? Porque, como dice Marx, unos hombres se han visto despojados por otros hombres de sus medios de producción. Lo cual me explica principalmente por la voluntad de los señores feudales y de la nobleza de ampliar sus tierras a expensas de los pequeños propietarios campesinos, para transformarlas en cotos de caza o en pastizales. Y aquí no se puede menos que confesar que no son las fuerzas productivas nuevas las que actuaron, sino unas fuerzas-productivas, si se quiere-singularmente retrógradas. Las hechas reconocidas por Marx en lo referente a los orígenes del capitalismo demuestran, por consiguiente, exactamente lo contrario de lo, que dejaría suponer el materialismo histórico. Marx lo sabe confusamente y lo indica cada vez que insiste en el hecho de que una de las condiciones del nacimiento del capitalismo-condición en sí externa a las fuerzas de producción capitalista nuevas-es la presencia del trabajador libre y desprovisto de medios de producción. Según el materialismo histórico, la implantación de una división técnica en el trabajo hubiera debido llevar a la cooperación y, por lo tanto, a un principio de socialismo. Toda la historia de la alienación capitalista, pues, hubiera sido inútil para el advenimiento del socialismo.

Los hechos han ocurrido de modo completamente diferente por razón de la violencia ejercida, sobre todo por los señores feudales, contra los pequeños propietarios, a quienes han despojado de sus tierras. A lo cual hay que añadir una razón más: es la de que el capitalismo, al establecerse sobre la base de fuerzas productivas sociales, se ha apoyado en la capacidad y la voluntad de determinados hombres para llevar a cabo la combinación de las fuerzas productivas nuevas. En efecto, éstas ya eran sociales en sí por razón de la división técnica del trabajo; pero para que lo fuesen de modo eficaz había que recomponerlas, sintetizarlas, combinarlas en un proceso de producción único, transformado sin cesar por la innovación. La importancia de esta actividad combinatoria ha jugado indudablemente un papel esencial en la constitución de una propiedad privada de los medios de producción, a pesar del advenimiento de fuerzas de producción técnicamente sociales, pero impotentes aún fuera de su combinación. Pero este último factor, así como la violencia de la acumulación primitiva, se le escapa a Marx en su análisis, al conservar una definición demasiado estrecha de las fuerzas productivas. La actividad combinatoria, por otra parte, hubiera podido operarse desde un principio dentro de la cooperación-en forma de una función de dirección ejecutiva-del mismo modo que habrá de ejercerse en el socialismo de Marx. Por lo tanto, en los orígenes del capitalismo, toda parecía estar ya madura para la cooperación de carácter socialista. O sea que el materialismo histórico no sólo no puede integrar en su explicación económica la acumulación primitiva y las violencias que la acompañaron, sino que además hay que comprobar que el advenimiento del capitalismo, en lo que le es esencial, contradice más bien, en lugar de seguirlas, las leyes generales del materialismo histórico. Toda la etapa capitalista de la historia humana se le manifiesta en definitiva desprovista de significación, y habría que decir que es ajena al sentido de la historia.

Estas dificultades tienen su repercusión en la estructura del Capital. Si la alienación capitalista no queda plenamente explicada por la tesis materialista histórica, es porque la teoría del valor, expresión marxista más generalizada de los fundamentos de la vida económica mercantil, no contiene de antemano la teoría de la plusvalía. Entre un mundo en el cual reina el valor y un mundo en el cual reina la plusvalía, hay un hiato: no se puede pasar de uno al otro más que cuando se han reunido ciertas condiciones que no surgen directamente del hecho de la economía mercantil por sí sola (especialmente la existencia de trabajadores libres y desprovistos de medios de producción).

Marx ha demostrado claramente que la distinción entre valor de intercambio y valor de uso y la existencia del valor de intercambio medido por el trabajo abstracta son las condiciones de posibilidad de la alienación capitalista. Efectivamente, constituyen la condición de posibilidad de la adquisición en el mercado de una fuerza de trabajo que se vende por el valor de las subsistencias necesarias para su producción y su reproducción, mientras que del consumo de esta fuerza de trabajo resultará un valor superior al valor inicial. Todo esto sería imposible sin una distinción entre valor de intercambio (coste de las subsistencias de la fuerza de trabajo) y valor de uso (que aquí es creador de nuevo valor de intercambio). Pero, inversamente, esta distinción no es más que la condición de posibilidad, y no la causa determinante a los hechos hubieran podido ocurrir", como observa Marx a propósito de las crisis, que cuentan entre las consecuencias más terribles de la alienación capitalista.

Supongamos ahora que ya esté suprimida la alienación capitalista y que haya quedado abolida la propiedad privada de los medios de producción. Esta es la que nos promete Marx. Y tal resultado no tiene en sí nada de inverosímil. Y no sólo eso, sino que se ha producido históricamente hasta cierto punto en la Unión Soviética y en las democracias populares. Si en la revolución no se produce nada más que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, tendremos que encontrarnos después de la revolución en la situación que precedía al capitalismo. Este statu quo ante ya no entrañará la realidad de la alienación específica llamada capitalismo, pero seguirá entrañando la condición de posibilidad de la alienación económica; a saber, la distinción esencial de toda vida económica entre valor de intercambio y valor de uso. No quiere ella decir que el capitalismo vuelva a ser posible con las formas que ha revestido anteriormente. La historia no se repite casi nunca. Pero, por lo menos, la posibilidad de alienación económica-aunque sea de un tipo nuevo-no ha desaparecido. La supresión de una consecuencia condicionada no entraña, en efecto, la supresión de su condición de posibilidad.

Por consiguiente, hay que echar mano de un paralogismo manifiesto para declarar, únicamente sobre la base del análisis económico del Capital, que la supresión de la propiedad privada de los medios de producción entraña también la supresión de toda posibilidad de nuevas alienaciones económicas y, por ende, la supresión de las condiciones de la economía mercantil resumidas en la ley del valor. En realidad, si se acepta el razonamiento mediante el cual Marx pasa de la teoría del valor a la teoría de la plusvalía, se ve una conducta a sostener la posibilidad de la alienación económica tanto antes como después del capitalismo, cada vez que el trabajo concreto que produce un valor de uso

específico no se perciba en el valor de intercambio, que fatalmente se diferencia del primero en cuanto hay una vida económica.

Incluso es fácil precisar algo que será la que, constituya la raíz de la alienación económica que amenace fuera del capitalismo. Evidentemente, el producto ya no se la apropia directamente un individuo privada, sino que pertenece en primer lugar a la comunidad. Pero para cada individuo de la comunidad, el producto constituye una objetivación de sí mismo y de su trabajo concreto. Y coma cada individuo, aun siendo social, no por ello constituye la sociedad, y como no es el individuo social, sino más bien la sociedad la que se apropia directamente el producto, ese producto es susceptible de pasar a ser "otro" con respecto al producto individual, aunque quede incorporado al organismo de producción colectivo y social. De hecho, el producto social va a ser repartida por la sociedad entre la nueva inversión y el consumo. Ahora bien: si el producto es directamente social, en cambio, el consumo no es directamente social; sea cual fuere el modo de reparto que se escoja, siempre hay un hiato entre el producto que resulta directamente del trabajo social y el producto que luego se apropia uno para el consumo definitivo.

Supongamos que el producto se reparte entre todos con arreglo a la cantidad de trabajo efectuada por cada uno. En este caso será indudablemente necesario evaluar los diversos trabajos, cualitativamente diferentes, mediante un elemento común u todos y abstracta con respecto a las cualidades particulares de cada uno; en una u otra forma, ese elemento homogéneo es una moneda y constituye la expresión del valor. No nos hemos librado de las condiciones de la economía mercantil señaladas por Marx. Habría que precisar que no nos hemos librado de las condiciones de la vida económica en general. En efecto, la expresión "producción mercantil" entraña en Marx cierta ambigüedad: fundamentalmente, sirve para designar las condiciones de toda vida económica; por otra parte, parece referirse a la existencia de un mercado anárquico entre unidades económicas elementales completamente individualizadas. Y son éstas dos cosas totalmente diferentes; puede haber mercancías, o sea productos cuyo valor de intercambio se distingue del valor de uso-no puede concebirse de otro modo un producto económico-, sin que exista un mercado como el que tiene la economía capitalista, o la economía artesana de la Edad Media, o el koljose soviético. Por lo tanto lo que designa Marx con el nombre de economía mercantil son efectivamente las condiciones de la vida económica en general. Son igualmente estas condiciones las que seguirán prevaleciendo en el reparto del producto de la sociedad socialista.

Igualmente prevalecerán si se adopta la fórmula del reparto del producto con arreglo a las necesidades. En efecto, en este caso también habrá que pasar por cierta abstracción que permita la evaluación comparativa de las diversas necesidades mediante un elemento homogéneo. Además, habrá que evaluar mediante el mismo elemento homogéneo las prestaciones en trabajo de la sociedad que se dediquen a la satisfacción de las diversas necesidades. Esta sigue siendo verdad mientras que no reine la abundancia absoluta, pero la propia abundancia absoluta no podría concebirse más que si las Posibilidades de trabajo de la sociedad fuesen ilimitadas, lo cual es evidentemente contradictorio. La organización del trabajo social mediante la planificación a

mediante cualquier otro medio supone, en efecto, una limitación de los recursos en trabajo social, fuera de la, cual no tendría razón de ser alguna.

Así, pues, mientras subsista el problema del destino que haya que dar a las prestaciones de trabajo o sea mientras que el producto no sea técnicamente social-y no solamente que se lo apropie la sociedad-, y mientras que ese producto no sea objeto de un consumo social (técnicamente social), y no ya individual, seguirá habiendo una separación entre el productor o el consumidor y el producto. Para establecer una relación entre las diversas necesidades, así como entre los diversos trabajos, y para establecer una relación entre trabajos y necesidades, siempre habrá que recurrir a un elemento de mensuración necesariamente abstracto. Bajo una forma u otra vuelve a aparecer el valor, diferente del valor de uso que resulta del trabajo específicamente realizado o que satisface la necesidad particular del consumidor. El ideal del trabajador técnicamente colectiva en sentido estricto (que ya no supondría la necesidad de un reparto de trabajo) es tan incompatible con la existencia económica del hambre como el de una necesidad social en la cual todas las necesidades particulares diversas hubiesen renunciado a su realidad específica. ¿Por qué extrañarse de ello, si ya se ha comprendido que la vida económica es una mediación social; es decir, que descansa en una relación entre sí de los hombres individuales, a través de una objetivación de sí mismos en un elemento universal, homogéneo y social que puede denominarse valor, dinero, trabajo abstracto o cualquier otra cosa? Todo esto subsiste indiscutiblemente después de la desaparición del capitalismo, con todas las posibilidades de alienación que entraña, la objetivación social distinta del individuo específico, de sus necesidades específicas y de su trabajo específica.

Evidentemente, los marxistas contemporáneos, al hacer frente a esta dificultad, se esfuerzan en demostrar que, en la sociedad comunista plenamente realizada, la ley del valor pierde toda su significación. Pero sus esfuerzos son vanos. Stalin hacía notar en 1952 que la ley del valor pierde su significación de "regulador" de la economía, ya en el estadio primario del socialismo, en el que se halla la economía soviética actual, lo cual significa que la determinación de las cantidades de trabajo destinadas a cada producción ya no viene efectuada exclusivamente por la ley ciega del mercado. Lo cual es evidente, en efecto, en cuanto se sustituye el mercado por una planificación consciente que puede determinar en la producción unas prioridades muy diferentes y harto más racionales que las que surgían en el mercado. Pero Stalin tiene que admitir que la ley del valor conserva una utilidad en el régimen socialista, en la que se refiere a la distribución de los productos (la compra y la venta de los bienes de consumo), así como en el equilibrio entre el sector industrial y el sector agrícola, que no está plenamente nacionalizado. Llega incluso más lejos, al indicar a los planificadores que no es oportuno determinar el destino del trabajo social de manera arbitraria: hay que tener en cuenta la rentabilidad; es decir, comparar el costo en tiempo de trabajo de las diferentes producciones o de los diferentes medios de producir tal o cual objeto, la economía soviética, por lo tanto, sigue sometida a la necesidad de medir los productos dentro de un intermediario general abstracto, que no es nada más que el tiempo de trabajo o la moneda. Marx había previsto, incluso, que se habría de tener en cuenta tal necesidad hasta en la sociedad comunista en su último estadio (carta de Marx

a Kugelman, tic 1868). Ciertamente es que la separación entre valor de uso y valor de intercambio ya no engendra, como antes, el carácter ciego del mercado, pero sigue entrañando un hiato entre el productor o consumidor y el producto. Y por ahí es por donde puede renacer incesantemente la alienación, y en este caso por culpa de los planificadores y no ya por la del mercado. La necesidad puede volver a quedarse frustrada, y el trabajo puede volver a quedar alienado respecto a su producto. Es cuestión de buena o de mala planificación; es cuestión de democracia o de ausencia de democracia en la planificación.

Así, pues, a Marx le ha fallado el no tomar en serio la distinción que parecía haber esbozado entre la teoría del valor que describe las condiciones de toda vida económica y las condiciones de posibilidad de la alienación capitalista, por una parte, y la teoría de la alienación capitalista, en cuanto fenómeno histórico determinado, por otra. Y aunque pretenda al final suprimir, al mismo tiempo que el capitalismo, las condiciones generales de la economía mercantil, se olvida de que las segundas no eran más que la condición de posibilidad del primero.

II. DOS CONCEPCIONES DE LA DIALÉCTICA, DOS CONCEPCIONES DE LA HISTORIA

Nos vemos obligados a admitir, por consiguiente, que hay en la filosofía económica de Marx dos planos diferentes que no se recortan completamente: una teoría general de las condiciones fundamentales de la vida económica del hombre y una teoría particular del devenir histórico de un sistema económico determinado. En otros términos, que hay en Marx dos tipos de dialéctica y, por ende, dos concepciones de la historia, entre las cuales él no ha realizado ni podía realizar una verdadera conciliación.

La teoría del valor, que se refiere a las condiciones elementales de la sociedad económica, tienen efectivamente su lugar indicado en la dialéctica general de la real, tal y como Marx la ha sacado a la luz. Descansa en la existencia de diversas relaciones inmediatas entre el hombre y la naturaleza, por una parte; entre el hombre y el otro hombre, por otra parte, y en la existencia de una mediación en estas relaciones, tanto mediante el trabajo como mediante la sociedad en pleno devenir histórico. Al lado de esta dialéctica hay otra que se refiere al movimiento histórico, a la alienación histórica y a su supresión.

Aparentemente, estas dos dialécticas están vinculadas; es decir, que el materialismo histórico no es más que la prolongación del conjunto de tesis marxistas que pueden denominarse materialismo dialéctico. Pero, en realidad, por la menos en el caso de la dialéctica de la supresión histórica de la alienación capitalista mediante la revolución proletaria, ocurre un hecho original con respecto a la dialéctica de la real, e incluso respecto a los fundamentos de la dialéctica histórica, en general: efectivamente, Marx nos describe una mediación acabada, que es al mismo tiempo la terminación de todas las mediaciones emprendidas, la conciliación de todas las relaciones constitutivas que seguían estando afectadas de inmediatez y de oposición.

El primer tipo de dialéctica, que se, nos ha manifestado coma el fundamento universal de la real, corresponde a la objetivación del hombre; el segundo tipo (exclusivamente histórica, y que, al parecer, suele estar más bien vinculado únicamente con la historia del capitalismo y de su supresión) corresponde a la categoría de alienación. La segunda dialéctica, al desembocar en una terminación de la mediación en la sociedad comunista, suprime de hecho la primera mediación, que, sin embargo, parecía ser muy general.

La terminación de la mediación en la sociedad comunista constituye una novación de todas las relaciones constitutivas, de lo real. Por lo tanto, la segunda dialéctica constituye también una novación radical en relación con la primera. O bien las primeras relaciones constitutivas, tal y como se las describe, son la verdadera estructura de la real, y en ese caso la mediación será naturalmente indefinida, tanto la que se opera mediante el trabajo en la naturaleza como la que se opera mediante la cultura y la historia derivadas del acto primitivo que es el trabajo. O si no, esas relaciones no son constitutivas y válidas para toda realidad, y existe otra estructura de lo real para una realidad singular que es la sociedad comunista, en la cual la conciliación de todas las oposiciones es perfecta, íntegra y definitiva, y en este caso hay una discontinuidad radical en la real y en la historia, y es imposible concebir un lenguaje lógico referido a todo lo real: el hombre ¡lo comunista dirá lo que Marx decía antes en su dialéctica general de lo real, y el hombre comunista explicará, por el contrario, la historia como una mediación perfecta, y explicará que el hombre y la naturaleza forman una unidad (el naturalismo es idéntico al humanismo) y que el hombre y la sociedad son una misma cosa (identidad sin alteridad). Hay que añadir además que, en el caso de esta segunda hipótesis, ni lo real ni el discurso del hombre serán ya dialécticos: ya no habrá ni siquiera discurso, ya que el hombre estará sepultado en una bienaventurada identidad con la naturaleza. Sea lo que fuere, entre ambos discursos o, si se quiere, entre ambas dialécticas no existe ninguna comunicación. Y en este caso, Marx no puede ya ni siquiera partir del análisis de lo real y de la historia que él vive efectivamente para llegar a sus conclusiones acerca de la sociedad comunista. Su tentativa es contradictoria; tropieza con la discontinuidad de la estructura de lo real, que no se puede eliminar ni se admiten simultáneamente sus dos concepciones de la dialéctica. Si se quiere uno librar de esta contradicción, hay que quedarse con la primera forma de la dialéctica y llevarla hasta sus consecuencias lógicas, que suponen el abandono de la segunda.

Es ésta la misma dificultad que aparecía ya en la concepción marxista de la historia 2. La sociedad comunista es a la vez el fin de toda la historia anterior y una novación que permite pasar a un nuevo desarrollo histórico. A no ser que se admita igualmente una discontinuidad radical, se halla uno en la alternativa siguiente: si la historia comunista existe (en cuanto mundo de la alienación suprimida), necesariamente la historia (en cuanto movimiento general materialista histórico) no existe. Por ello es por lo que Marx no vacila en llamar a esta última simple prehistoria del hombre. Si, por el contrario, esta prehistoria es efectivamente historia (tal y como nos la expone el materialismo histórico, vinculado al materialismo dialéctico), necesariamente ha de ser indefinida y no trascenderse en una terminación que, al mismo tiempo que es supresión de la

alienación, corre el peligro de manifestarse como supresión de la dialéctica y de la historia mismas.

Marx le había reprochado a Hegel el suprimir la objetividad al mismo tiempo que la alienación y el no realizar más que una operación intelectual y teórica. Pues bien: Marx, por su parte, suprime junto con la alienación histórica las condiciones objetivas de la historia, y, a pesar del realismo pretendido de la praxis, nadie se atrevería a decir que no sea también una operación puramente intelectual y teórica.

Se puede optar, en la alternativa indicada más arriba, por el segundo término, que parece ser el más realista: permanencia de las condiciones objetivas de la mediación histórica, permanencia del carácter indefinido del devenir dialéctico de la historia. Pero si se toma esa decisión, se abandonan las perspectivas más originales del marxismo. Se renuncia, por lo menos, a la discontinuidad de la historia que de ellas surgía. Si la historia tiene un sentido total, tiene que tener ese sentido de modo inmanente, presente en todas partes, pero nunca revelado de manera empírica, como sería el caso si se diese una supresión definitiva de toda alienación y una terminación de la mediación en un punto determinado de la historia. La plenitud de ese punto o de ese instante particular suprime la posibilidad de toda la historia restante al vaciarla de todo sentido. Y Marx pretende que haya a la vez un sentido inmanente a la historia (pero no empíricamente supuesto en la historia) y un sentido de la historia revelado empíricamente en un acto determinado de la historia. Hay que escoger, y la primera hipótesis es la única que respeta la experiencia de la historia, descrita en el materialismo histórico general.

III. OBJETIVACIÓN Y ALIENACIÓN

La naturaleza de la relación entre objetivación y alienación, según Marx, es la medula de las dificultades que acabamos de señalar.

Jean Hyppolite, que ha indicada de modo muy perspicaz la importancia de este punto, acusa a Marx de haberse contentado con una explicación dualista de la existencia, frente a la cual el racionalismo hegeliano conservaría sus prerrogativas. Es a Hegel, en efecto, a quien Marx ha pretendido refutar, reprochándole que había confundido objetivación con alienación; según Marx, "Hegel ha visto en la objetivación una alienación del Logos. La naturaleza es, pues, el ser del Logos; ha trasladado un proceso particular de la historia a la filosofía especulativa, y con ello se ha condenado a desconocer y a falsear la historia. No ha entendido a la naturaleza, ya que en lugar de partir de ella, la ha tomado por término relativo, y no original. Ha falseado la historia, ya que el superar la alienación ha pasado a ser para él idéntico a superar la objetivación, y como, si no mediase una mistificación, no podría ser esto suprimir la naturaleza, la supresión de la alienación ha quedado para él reducida a la filosofía especulativa, a la conciencia de sí, hallándose de nuevo en su alienación. De hecha, la alienación particular de la historia no queda suprimida con ello. El obrero continúa viendo que los productos de su trabajo y hasta su

propio trabajo son ajenos a él. El capitalismo continúa siendo la presa de un mecanismo que él había creído dirigir. La alienación no es objetivación.

Para Marx, en cambio, la objetivación es natural, independientemente de toda alienación: “No es-vuelve a señalar Hyppolite-una manera para la conciencia de volverse ajena a sí misma, sino de expresarse naturalmente ¹. Únicamente de manera secundaria aparece la alienación histórica con respecto a esa objetivación natural ². Por consiguiente, solamente al terreno de la historia es donde Marx ha trasladado el concepto dialéctico de alienación ³. Marx le añade a Feuerbach esta dimensión histórica, y entonces vuelve a encontrar paco más o menos la dialéctica hegeliana en los conflictos concretos de la historia, pera se niega a reducir lo positivo a la negación de la negación.

Habiendo comprobado claramente esta distinción en Marx, Hyppolite le reprocha el no haber podido conciliar los dos términos que ha distinguido, objetivación natural y alienación. ¿Cómo puede edificarse una alienación sobre la base de una positividad? “La positividad está en primer lugar, la positividad estará en último lugar, y esa positividad no ha de tener en sí ninguna fisura, nada negativo. ¿De dónde le viene, sin embargo, a Marx esa negatividad real, ese crecimiento prodigioso de la historia, una edificación cuya utilidad en sentido estricto no podría ser convincente?” Finalmente, según el parecer de Hyppolite, es Hegel quien tenía razón, al haber “llegado mucho más lejos que Marx en este punto... Descubrió esa dimensión de la pura subjetividad, que es la nada ⁴”.

Esta revancha hegeliana descansa de todos modos en cierta simplificación de la oposición entre alienación y objetivación. Ciertamente es que hay en Marx toda la distancia que hemos indicada entre objetivación y alienación. Pero sería inexacto el confundir objetivación con positividad y el suponer que la objetivación no es un proceso o que no es dialéctica. Muy por el contrario, hay en Marx una dialéctica de la relación con la naturaleza, una dialéctica de la necesidad y de su satisfacción (el objeto natural) a, de modo más general, una

¹ Jean HYPPOLITE, op. cit., p. 236. El autor recuerda el texto de Marx: “El ser objetivo actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no se hallase en la determinación de su ser. No crea ni pone los objetos más que porque él es puesto por los objetos, y porque por su origen, es naturaleza. En el acto de poner, no se sale, por lo tanto, de su actividad pura para crear el objeto, sino que su producto objetivo manifiesta solamente su actividad objetiva, su actividad en cuanto actividad de un ser natural objetivo. Vemos aquí que el naturalismo o humanismo realizado difiere del idealismo tanto como el materialismo, y al mismo tiempo es la verdad que los une a ambos; y vemos al mismo tiempo que únicamente el naturalismo es capaz de comprender la historia universal.”

² “Pero esa historia ha pasado efectivamente a ser una alienación en la medida en que ha engendrado-en cuanto momento necesario-al capital, a la valoración del valor. Con ello, la objetivación del hombre ha pasado a ser-y ello le supone una gran ventaja en el futuro-una alienación.” (HYPPOLITE, op. cit., p. 237.)

³ “Hay que sustituir la negación de la negación por la positividad primera de la naturaleza... Sin embargo, se da una negación en la historia, una alienación, pero sólo es válida para la historia, y a la historia le toca resolver el problema que plantea.” (HYPPOLITE, op. cit., p. 238.)

⁴ Ibid. Un poco más lejos, HYPPOLITE añade: “El proletariado en Marx es la toma de conciencia de la alienación humana, y esa toma de conciencia es su existencia. Hegel, al descubrir la alienación de la conciencia de sí, extiende ese término a toda objetivación” pp. cit., p. 240).

dialéctica del sujeto y del objeto: ésta es precisamente la de la objetivación, en la cual el hombre adquiere su plena subjetividad a través de la objetividad, en la cual el hombre pasa a ser objeto para sí misma mediante la mediación progresiva del trabajo y de la sociedad. Esta relación de objetivación no constituye directamente la alienación; es éste un punto indiscutible. Pero no por ello deja de estar vinculada con la dialéctica de la alienación, y es inexacta afirmar que no haya “nada negativo” en la objetivación. Lo que ocurre es que, al describir las relaciones esenciales y constitutivas de lo real, la dialéctica de la objetivación no ofrece más que la base, la condición de posibilidad de la alienación, que, a su vez, se manifiesta en el plano fenomenal de lo histórico.

Por consiguiente, aunque tenga algo “negativo” y dialéctico, la objetivación no basta para la explicación de la historia tal y como aparece en la alienación, e inversamente, la alienación no está vinculada de modo plenamente lógico con la dialéctica de la objetivación. La objetivación, que es la condición de posibilidad de la alienación histórica, es incompatible con la conclusión plenamente feliz de la historia que describe al final de la alienación histórica. Si la objetivación es condición fundamental de lo real y de su historia, tiene que estar presente en toda la historia con las posibilidades de alienación que entraña de modo permanente. Si, por el contrario, hay que tomar en serio la supresión de la alienación histórica, hemos de renunciar a la dialéctica de lo real que describe sus condiciones de posibilidad. Pero ¿cómo se podría afirmar sin incoherencia la supresión de la alienación histórica fuera de las condiciones de todo el proceso que a ella conduce? No hay alienación sin objetivación; pero si la supresión de la alienación supone la supresión de la objetivación, ¿cómo puede decirse en ningún instante que la objetivación sea la condición fundamental de lo real?

IV.-PROLETARIADO Y REVOLUCIÓN

Por lo cual vemos que la concepción que Marx se forja de la supresión de la alienación le lleva a renunciar a un elemento esencial de su pensamiento, a la concepción dialéctica de lo real, a la de la objetivación. Del mismo modo, su concepción de un sentido de la historia plenamente expresado y realizado en una etapa empírica particular de esa historia viene a contradecir a su concepción de un sentido inmanente de la historia, pero solamente revelado a través de las figuras siempre nuevas que son las de lucha de clases. Por otra parte, ¿de quién dependen esa conclusión excepcional de la historia y esa supresión definitiva de la alienación? Son obra-según Marx-de individuos históricos particulares, los proletarios revolucionarios. En torno al cometido de éstos es donde se concentran todas las esperanzas de Marx:

Ahora bien: para poder cumplir su promesa de feliz conclusión de la historia y de constitución de la sociedad comunista, Marx espera de ellos que sean hombres con una misión universal, aun siendo individuos particulares. Espera de ellos que, aun apareciendo en un momento particular de la historia, actúen en nombre de la historia universal y transformen un acto particular de ésta en coextensivo a todo su devenir.

Todas las contradicciones señaladas hasta aquí convergen, por lo tanto, ahora, en la situación paradójica de estas individuos, que son a la vez particulares y universales. Únicamente su existencia efectiva le permitiría a Marx la justificación de su idea de un sentido de la historia empíricamente revelado en un punto dado del desarrollo, así como la de su intento de una supresión definitiva de la alienación. La cuestión no reside en saber qué valor tiene el concepto de proletario universal. Tiene una riqueza magnífica, especialmente en su significación teológica, y se puede ver en él una especie de figuración en el modo ateo de lo que es la Encarnación de Dios para los cristianos. Pero aquí se trata de los proletarios humanos que resultan de la alienación capitalista. ¿Responden acaso, pueden responder a la definición que da Marx de su condición y de su acción?

El sentido común, en primer lugar, duda de la existencia de dichos seres que podríamos denominar empíricamente metafísicos, físicamente metafísicos. ¿Existen acaso, pueden existir hambres económicamente explotadas que por ello constituyan toda la sociedad, la universalidad en negativo? De hecho, no se los puede concebir más que muertos. La muerte es, en efecto, la única universalidad negativa verdadera a la cual el hombre pueda tener acceso de modo natural; ésta es la única negación que le lleva a una universalidad, que es, en todo un aspecto, el retorno a la sustancia universal de la naturaleza y la supresión de toda determinación particular del hambre concreto. Y ni siquiera esta universalidad es perfecta, ya que la naturaleza quizá no sea más que un universal determinado y particular.

Por lo menos, Marx parece haber vislumbrado esta consecuencia lógica de las condiciones a priori del proletariado, de quien espera la realización de la sociedad comunista y la supresión de toda alienación y de toda posibilidad de alienación.

Efectivamente, ¿no ha insistido varias veces en el hecho de que el capitalista no puede ni siquiera dejarle al proletario obrero que sea proletario, y de que más bien tiende a expulsarlo cada vez más de la esfera de la producción, y en definitiva, de la vida, ya que el proletario depende del capitalista en lo que a su propia subsistencia se refiere? Pero si sobreviene la muerte efectivamente, la revolución proletaria no se lleva a cabo y la liberación del hombre no tiene lugar. Únicamente un Dios podría morir para resucitar. Hay proletarios que efectivamente se han muerto de opresión y de hambre, y Marx relata su ejemplo dramático en el Capital. Pero Marx no podía cantar con esos muertos para llevar a cabo las tareas revolucionarias. Y fuera de esos proletarios muertos de opresión e ineficaces, los proletarios concretos no pueden acercarse a la situación propiamente revolucionaria descrita por Marx; sino del mismo modo que se acerca uno a un límite que nunca se alcanza. Si consideramos el hecho desde otro ángulo visual, el carácter dialéctico y compleja de la existencia nos invita a tener en cuenta que el proletario concreto constituye más bien una mezcla dosificada de la categoría pura del proletario y la del burgués: ¿en cuántos aspectos son burgueses los proletarios efectivos, no sólo en espíritu y voluntad, sino de hecho (en la medida en que se les permite efectivamente cierta posesión de bienes)! ¡Y cuántas de ellos ceden ante la única actitud del tener, como los burgueses! Sería necesaria que no

tuviesen efectivamente nada para que su situación fuese la situación descrita por Marx. Volvemos a decir que estarían muertos. Por lo tanto, Marx pretende que los proletarios sean al mismo tiempo seres empíricos vivos y seres dados de universalidad negativa; es decir, si se entiende esta exigencia con toda su fuerza, muertos.

* * *

Si dichos seres son imposibles, por ser contradictorios, tampoco podrá darse una revolución proletaria pura ⁵. Una revolución efectiva llevará siempre mezclado algo impura. No constituirá el acto exclusivo y en cierto modo esencial y único de eso puro ente de desposeimiento que en vano buscamos, sino que será un acto particular, posiblemente muy justificado desde luego, de hombres que querrán acabar de una vez con una condición demasiado injusta. Será el resultado de una decisión particular, tomada y ejecutada por seres particulares, y no ya la expresión inmediata de la situación esencial de hombres universales.

Pero, en este caso, la revolución podrá, efectivamente, suprimir una alienación económica particular, la del capitalismo (alienación tan contingente y empírica históricamente que a Marx se le ha quedado sin explicar parcialmente en su origen), pero no suprimirá toda alienación económica, y sobre todo no suprimirá de modo radical las demás alienaciones.

Si la supresión de la alienación capitalista no puede entrañar sin contradicción la supresión de la posibilidad de la alienación económica, la eventualidad de nuevas alienaciones económicas deja a su vez que se perfile el riesgo de nuevas alienaciones sociales y políticas, y, por ende, ideológicas y religiosas.

⁵ Por ello, ya en la época de Lenin se modificó considerablemente la teoría de la revolución. Ya no son propiamente los "proletarios", sino los "revolucionarios profesionales", una élite política al servicio de un partido, quienes son los verdaderos agentes de la revolución. De este modo se acentúa el voluntarismo que ya hemos señalado. Los proletarios, por lo menos, eran producto directo de la situación económica. ¿Puede decirse que los revolucionarios profesionales lo sean de modo tan unívoco? A Lenin, en realidad, le preocupa esto muy poco. Insiste en la insuficiencia de la "espontaneidad" de la conciencia proletaria, en la necesidad de infundirles a los proletarios la "teoría" y la ideología desde fuera, y en el papel del partido, cuya élite está constituida precisamente por los revolucionarios profesionales. El partido será la "conciencia" de la masa que, por sí sola, es amorfa. "Tenemos-dice-que dedicarnos principalmente a elevar a los obreros al rango de revolucionarios, y no que rebajarnos nosotros al nivel de la "masa obrera", como pretenden los economistas..." (Que faire?, op. cit. p. 148). Pero "los revolucionarios", entonces, han sustituido a los proletarios, ya que hasta la conciencia de los proletarios les viene de fuera; se la aporta la élite revolucionaria, que no es necesariamente de origen obrero, que no ha vivido necesariamente la condición de universalidad negativa, principio, según Marx, del acto revolucionario. Hablando de las huelgas de 1886-1890, Lenin escribía: "Los obreros no podían poseer aún la conciencia socialdemócrata, que necesariamente había que aportarles desde fuera. La historia de todos los países atestigua que, entregada a sus propias fuerzas únicamente, la clase obrera no puede llegar más que a la conciencia trade-unionista; es decir, a la convicción de que hay que unirse en sindicatos, luchar contra los patronos, obtener del gobierno tal o cual reforma obrera, etc... En cuanto a la doctrina socialista, ha surgido de las teorías filosóficas, históricas y económicas, elaboradas por determinados representantes instruidos de las clases pudientes, los intelectuales. Por su situación social, los fundadores del socialismo. Marx y Engels, eran intelectuales burgueses. Igualmente, en Rusia, la doctrina socialdemócrata ha surgido independientemente del crecimiento espontáneo del movimiento obrero; fue el resultado natural y fatal del desarrollo del pensamiento entre los intelectuales socialistas-revolucionarios." (Que faire?, op. cit., pp. 31-32.) De comprobación de Lenin referente al pasado, esa convicción pasó a ser para él un principio de acción. "Toda sumisión a la espontaneidad del movimiento obrero, toda disminución del papel del "elemento consciente", del papel desempeñado por la socialdemocracia, significa, por lo tanto- quírase o no-, un fortalecimiento de la influencia de la ideología burguesa sobre los obreros." (Que faire?, op. cit., p. 41.) El contexto indica claramente que el elemento consciente primordialmente necesario para el debido éxito del movimiento obrero lo han de aportar los intelectuales revolucionarios. Y si bien en la afirmación precedente de Lenin había una indicación de cierto determinismo, no se trata de un determinismo de las fuerzas económicas, sino del determinismo del "desarrollo del pensamiento entre los intelectuales socialistas-revolucionarios".

No hay nada inverosímil en todo esta, si se repasa el esquema de la regresión crítica de Marx, y si se recuerda que no podía quedar justificada esa regresión más que mediante la posibilidad de una supresión efectiva y definitiva de toda alienación económica.

Pero si las conclusiones son tan desfavorables, ¿no habrá que buscar la raíz de dichas incoherencias en lo que pudiera llamarse la Lógica de Marx, o sea en la Ciencia que debe ser el eje del socialismo científica?

V.-EL NATURALISMO DE MARX

Marx es el autor de una filosofía o de una ciencia dialéctica en la cual el ser no está determinada y no tiene sentido más que gracias a unas mediaciones sucesivas que constituyen otras tantas determinaciones progresivas que enriquecen al ser. Así, pues, el hambre no es en un principio esencia del hombre, sino que tiene como primera determinación el ser un ser de la naturaleza, vuelto enteramente hacia ella, pero ya separada de ella en la misma medida. Al separarse de la naturaleza, el hombre no pasa a ser un ser abstracta, sino que pasa a ser un ser determinado por su relación con la naturaleza. De este modo, queda negado por la naturaleza, pero negado de un modo particular. *Omnis determinatio est negatio*, como decía Spinoza. Y cuando se comprende la mediación necesaria del trabajo, toda la historia pasa a ser el proceso de negación y de determinación de la naturaleza, y por consiguiente, también del hombre. El movimiento dialéctico se manifiesta, por lo tanto, como interno a lo real, es la vida de lo real y lo real por entero, tanto lo natural como lo histórico, está constituido por determinaciones que se engendran las unas partiendo de las otras, mediante el juego de negaciones siempre nuevas. Entendida de este modo, la dialéctica parece ser un devenir indefinido en el cual toda su riqueza no puede estar en un término cualquiera, sino que es immanente a la totalidad del desarrollo.

Pero Marx no siempre se contenta con esta dialéctica como movimiento de mediación indefinido; intenta aprehender la riqueza interna de lo real de otro modo que en el movimiento dialéctico immanente. Este no puede ser captado empíricamente en su totalidad, porque es indefinida. Marx supone, por lo tanto, un momento del movimiento dialéctica que sea un resumen completo de su dinamismo, que sea mediación acabada, que sea la pura negación de la negación, la pura posición sin determinación particular. El sentido se revela aquí plenamente. La historia parece concentrarse únicamente en el instante decisiva de la instauración del hombre: todo lo anterior parece quedar negado. Por lo menos, lo anterior parece perder su significación y pasa a ser prehistoria.

Pues bien: esta nueva posición contradice a la primera. Si el sentido queda en algún sitio plenamente desarrollado, en un tiempo dado en el transcurso del desarrollo histórico, ese sentido no puede ser al mismo tiempo una ley de movimiento interno immanente al desarrollo indefinido. Ciertamente es que Marx afirma que, después del instante privilegiado de la revolución, seguirá habiendo un desarrollo histórico, pero éste ya no puede tener lugar en las condiciones de la otra historia, que progresa a través de los conflictos y que no tiene sentido

sino mediante el dinamismo que lleva en cada caso a la solución del conflicto. Si toda la riqueza de la historia reside en un punto de la historia, no residirá en la historia restante, y la historia restante estará vacía. Hay que escoger entre admitir una riqueza inmanente con sus lentos surgimientos, sus manifestaciones sucesivas, sus determinaciones siempre nuevas y siempre incompletas, y la hipótesis de una riqueza dada de una vez para siempre en el instante revolucionaria de la instauración del hombre comunista. Y solamente el primer término se adecua con la experiencia que tenemos de la historia: un marxista no debería otorgarse el derecho de salirse de la experiencia después de haber expuesto que las condiciones de ésta son esenciales.

En otros términos: o bien la dialéctica es una sucesión de determinaciones (de negaciones), o bien no hay tal dialéctica, sino un acta único y total, que es a un tiempo puro ser y puro sentido. En el caso de la segunda hipótesis, mucho nos tememos que hayamos vuelto a llegar a una de esas postulaciones idealistas o a uno de esos racionalismos del entendimiento que suponen un ente absoluto esencial y que no pueden dar primacía a la experiencia, que no es en sí plenamente esencial. Según Marx, en un momento privilegiado, la esencia del hombre vendría dada, estaría presente, se captaría plenamente. Pero, en este caso, no existe tal hombre fuera de ese instante. No hay tal historia fuera de ese punto y no puede haberla. Si hubiese antes un movimiento dialéctico de carácter indefinido, nunca habiéramos llegado a ese punto único; por lo tanto, no puede darse un movimiento histórico que por naturaleza sea indefinido. La historia no puede acabarse en un acto pleno más que si comienza en el mismo acto en que acaba. Por otra parte, ¿no adaptaba Marx una postura lógica con su postulación, al tomar todo lo anterior por una prehistoria, por una historia no humana y, por lo tanto, por una no-historia o una sub-historia? Pero, entonces, se derrumba toda la concepción dialéctica que siguiéndole a él nos habíamos forjado de la historia, únicamente en contacto con la experiencia de la historia; en lugar de esa experiencia, adquirimos algo aparentemente mucho mejor, pero ese algo mejor no es sino postulado, ya que no entra en las condiciones de la experiencia.

En estas condiciones, el acto total es el acto fuera de las condiciones de la historia, es el acto sin negatividad, es la pura positividad, la de la naturaleza. El postulado de Marx, o su idealismo-que así es como hay que llamarlo-, es un naturalismo. Ya lo ha afirmado plenamente al identificar humanismo con naturalismo. Una naturaleza plenamente humanizada es una naturaleza transformada por el arte del hombre, pero el propio hombre y su arte siguen formando parte integrante de la naturaleza. La naturaleza humanizada no es sino una forma nueva de la naturaleza que se ha modificado a sí misma. Un hombre plenamente naturalizado es un hombre hundido en la naturaleza. Marx ya había afirmado contra Feuerbach y contra los naturalistas franceses que la naturaleza sin la industria del hombre no es nada. Sin embargo, él nos vuelve; a llevar, en el punto esencial de su doctrina, a un naturalismo completo, a un materialismo integral, tan poco dialéctico en realidad, que para afirmarlo sin contradicción es necesario haber renunciado a toda la teoría dialéctica general de las relaciones esenciales de la real. Al llegar a este punto, no causará extrañeza que Marx, a pesar de tantas negativas anteriores, haya aprobado por

fin paradójicamente el intento de Engels de escribir una Dialéctica de la Naturaleza.

El acto total, la plenitud de la acción esencial de los proletarios, son un postulado idealista en relación con las condiciones dialécticas de la historia. Par ello mismo constituyen un naturalismo acabado. El verdadero movimiento de la historia, así como la única dialéctica que en adelante pudiera concebirse, ¿no serían, pues, más que un movimiento ciego mediante el cual la naturaleza se movería a sí misma, produciría un día al hombre, se le opondría a sí misma y luego le reconquistaría y le volvería a llevar a la identidad indiferenciada consigo misma? En este caso, serían los materialistas mecanistas, sería Feuerbach y sería Darwin quienes tendrían razón, y no el dialéctico Marx, harto poco fiel a la dialéctica con tal de resguardar a sus conclusiones de la recurrencia del naturalismo integral. Pero una vez que se ha llegado a estas conclusiones, toda la obra se manifiesta vana. La preocupación de la dialéctica de las relaciones del hombre con la naturaleza y con la sociedad, así como la preocupación de la alienación económica capitalista y de su supresión, no son más que inútiles epifenómenos de la historia natural. Del mismo modo, el hombre es absurdo, y ¿por qué plantea, por qué quiere resolver cuestiones que no ya la historia, sino la naturaleza saber resolver por sí sola, y ya las ha resuelto? La obra de Marx encontraba su dimensión en su voluntad de responder a esas preguntas del hombre efectivo. Encuentra su debilidad en la negativa práctica que el naturalismo de las conclusiones acaba oponiendo a esas preguntas.

El error de la dialéctica marxista es el de proponer a la vez un movimiento dialéctico indefinido que atravesaría una serie ininterrumpida de determinaciones sucesivas, y por otra parte una determinación privilegiada que entrañaría en sí la unidad de todo el devenir, la mediación entera. O es que no hay más determinaciones que ésta, y entonces esa determinación no es una negación, sino una esencia positiva, plenamente positiva, es una esencia que existe en cuanto esencia, es la única naturaleza; o es que esa determinación se sitúa entre todas las negaciones determinadas que constituyen la real y pierde su carácter privilegiado, y en este caso, el comunismo no es la "solución al enigma de la historia".

VI.-LA VERDAD DE LA OBRA DE MARX

A pesar de esta inconsecuencia, hay una verdad en la obra de Marx, por encima de esta misma obra y por encima del movimiento marxista. La ambición de Marx de encontrar en lo real una doble dimensión dialéctica, tiene un sentido profundo. Hay en lo real un proceso de negaciones y determinaciones indefinidas, pero hay también en lo real algo absoluto y privilegiado. El error de Marx consiste solamente en haber reducido ese absoluto a no ser más que una determinación al lado de otras determinaciones. En otros términos, que la historia tiene un sentido, aunque sea solamente inmanente a la historia, y el error de Marx consiste en haber querido encontrar ese sentido en una segunda historia al lado de la primera.

No se dan en lo real más que negaciones determinadas, y en la historia no se dan más que figuras particulares de la historia. Por lo tanto, la historia tiene verdaderamente un carácter dialéctico. Pero las determinaciones dialécticas no existen más que mediante el acto de determinar, que cada vez rebasa la determinación particular, puesta que la supone. El único realismo posible es, pues, el de un devenir (contingente en sus diversas determinaciones), pero de un devenir efectiva; es decir, en el cual cada una de las determinaciones sucesivas resulte de un acto que cada vez suprima y suponga. Cada determinación o cada negación es una síntesis; descansa en términos que son en sí contingentes, empíricos y determinados, y supone un nuevo término determinada. Pero esto no tiene lugar más que gracias a un acto de afirmación que es, en cuanto dinamismo, algo más que las determinaciones en *lux* que descansa. El principio de síntesis y la negación en cuanto acto, que están presentes en la historia y en toda lo real de manera inmanente, implican cierta forma de absoluto, precisamente aquella que Marx buscaba erróneamente en una determinación particular privilegiada.

Esto no significa que lo absoluto sea un momento de la historia, ni que se dé un “sujeto” absoluto, así como antes veíamos que había una esencia absoluta. Admitirlo sería caer otra vez en el idealismo justamente criticada por Marx. La inmanencia de lo absoluto en el desarrollo dialéctico no constituye la existencia de un sujeto absoluto que se desarrollaría en la historia: dicha solución sería tan poco válida como la de Marx, que nos llevaba a descubrir en un instante del desarrollo la realización empírica de la esencia objetiva. Lo Absoluto no existe, pues, ni en cuanto momento particular, ni en cuanto sujeto. Y, sin embargo, en el dinamismo que lleva a progresar de determinación en determinación, lo absoluto tiene que estar presente de algún modo. Lo está en cada uno de los actos históricos supuestos por los sujetos (no absolutos) que son los hombres. En el acto de éstos, no hay más determinaciones que las particulares, pero sin embargo siempre no da el acto de determinar.

El acto de determinar no es en sí lo absoluto, sino que está vinculado a las determinaciones positivas que recibe. Por lo tanto, no es el hombre en modo alguno quien es lo absoluto, si bien cada uno de sus actos no puede ser comprendido más que por referencia tanto a lo absoluto como a lo determinado. Habría incluso que decir que lo absoluto se le manifiesta tanto en lo determinado antecedente de lo cual no es dueño, como en su propio acto; por lo tanto, se trata de un absoluto del cual depende, pero que no es él mismo. Así, pues, el hombre determina a la naturaleza en el propio acto mediante el cual no se separa de ella y se opone a ella. Por la cual no se puede decir que esté enteramente encerrado en la naturaleza. Pero, inversamente, puesto que encuentra a la naturaleza como oponente suyo y en cierto modo preexistente a él, no se puede decir que él sea lo absoluto. De hecho, se da una doble dimensión en esta única relación con la naturaleza: se descompone en una relación de negación de la naturaleza por el hombre, y una relación de negación de este acto negador al encontrar una resistencia, a sea al comprobar el carácter «dado» y «predeterminado» de la naturaleza (la cual, desde luego, no supone necesariamente una anterioridad cronológica); el hombre que actúa sobre la naturaleza se recibe, por lo tanto, a sí mismo en cuanto ser de la naturaleza, de un absoluto superior a sí mismo. Este absoluto es igualmente

superior a la naturaleza, ya que, si no, se daría una reciprocidad perfecta entre la negación de 1a naturaleza por el hambre y la negación del hambre por la naturaleza, y volveríamos a un naturalismo en el cual no se explicaría la relación de oposición del hambre con la naturaleza.

Lo mismo ocurre en la relación del hombre con el hambre. Relación de aposición en la cual ya me distingo del otro, me pongo frente a él; pero no le he puesto antes a él, sino que le he encontrada de antemano en cuanto otro e incluso en cuanto extraño; yo no me he dado el fundamento de la saciedad, sino que de antemano he recibido al otro hombre. Desde luego, por ello es por lo que él es también un ser natural, y es por ello por lo que la primera sociedad-la familia-comienza al nivel de una oposición y de un reconocimiento dentro de la naturalidad, la oposición y el reconocimiento de los sexos.

El hombre no opera negación alguna; el hombre no actúa más que en cuanto él está basado en primer lugar en una relación con un absoluto superior a sí mismo, así como respecto a su «otro» determinada. La dialéctica en cuanto sucesión de determinaciones de la relación natural no se explica, por lo tanto, más que por la dialéctica más fundamental que expresa una determinación en relación con el Otro absoluto que en esta operación me funda a mí en el ser-así coma a la naturaleza-, sin encontrar nada predeterminado.

Así, pues, lo absoluto es inmanente a la historia, como pretendía Marx, sin dejar de ser superior a la historia, como pretendía igualmente Marx al exponerlo como una determinación histórica nueva que rechazaba toda historia anterior en cuanto prehistoria. Pero, para sostener sin incoherencia esta doble afirmación, hay que comprender que la historia tiene una dimensión de la inmanencia (una dimensión de 1a apariencia) en la cual se revelan las determinaciones sucesivas que se encadenan con arreglo a leyes de conflicto y de síntesis, pero que esta dimensión de la inmanencia no puede ser real más que mediante la existencia de otra dimensión que constituye la referencia a un Absoluto trascendente respecto a la historia, de la cual se recibe ésta y de la cual recibe la primera alteridad que pone en marcha su dinamismo.

Sin ser puramente externa respecto a la historia, coma la sería si fuese un momento determinado de esa historia, y sin ser por otra parte únicamente inmanente a ella, coma lo sería si fuese una especie de sujeta consciente de la historia e interno respecto a ella, lo absoluto es a un tiempo inmanente u la historia y trascendente a ella. Dicha situación es la única condición de posibilidad para que haya historia, que a la vez sea contingente en sus determinaciones y que, sin embargo, sea una perpetua negación-posición, con arreglo a ese doble carácter que nos ha revelado la experiencia y que en un principio ha sido recogida por el materialismo histórico.

La verdad del marxismo es, por lo tanto, en toda concepción del hambre según la cual el hambre recibe la tarea de hacerse a sí mismo en un universo dado, la de un absoluto que le constituye en el ser mediante un acto que, a diferencia del del hombre, no tiene condicionamiento, no tiene determinación anterior. Sin este acto del Absoluto, todo lo que el hombre hace carece de sentido acabado. Para alcanzar el acabamiento del sentido inacabado, puedo volver a recurrir,

como Marx, a un naturalismo inicial o final, pero esta conclusión me coloca en contradicción con las condiciones mismas de la experiencia "intermediaria", en la cual la identidad del naturalismo inicial ya no está presente, y la del naturalismo final no está aún presente. El mundo de la experiencia "intermediaria", caracterizado por la no-identidad y por relaciones de oposiciones dialécticas, no se explica por la pura identidad, sino por un acto absoluto de lo absoluto. Únicamente este acto fundamenta la alteridad y la no-identidad, porque únicamente el Absoluto es capaz de producir la diferencia incondicionada.

VII-RELACIÓN, ALIENACIÓN Y RECONOCIMIENTO

Llegamos de este modo a una verdadera explicación del hombre. Si el hombre es un ser natural y objetivo, un ser que "tiene objeto", es porque es en primer lugar objeto es porque en primer lugar está comprendido en una relación con el Otro Absoluto, constitutiva de su ser, así como de su tarea. Esta relación esencial fundamenta todo lo real de modo aún más radical que las relaciones entre el hombre y la naturaleza y las relaciones entre el hombre y el hombre. La primera relación subtiende a las segundas. La contingencia aprehendida en la oposición con la naturaleza, en la infinita mediación del trabajo y de la saciedad, no es sino la expresión de una contingencia más radical que explica a un tiempo la libertad del hombre y la grandeza de su libertad.

La verdad del marxismo reside, pues, en la admisión de un fundamento religioso de toda existencia humana, resultado tanto más paradójico cuanto que precisamente era la relación religiosa la que le parecía a Marx ilusoria y más superficial. Por consiguiente, esta relación religiosa, esta relación constitutiva para con el otro Absoluto, no son en primer lugar una alienación, ya que de ellas se derivan la esencia humana y todas las virtualidades del hombre, y hasta su libertad.

Una vez sentado esta, existen, sin embargo, alienaciones religiosas, igual que existen alienaciones políticas, sociales y económicas. La alienación es tan posible como la libertad, a causa mismamente de la diferencia en relación con lo absoluto, que caracteriza al hombre y a la naturaleza. Volvemos así a llegar al análisis que hacía Marx de la alienación en cuanto resultado de la condición de posibilidad constituida por la objetividad necesaria del hombre. Pero lo que hemos hecho ha sido profundizar la condición de posibilidad de la alienación, al alcanzar la raíz misma de la objetivación; a saber, la dependencia respecto a Otro Absoluto, o sea la situación esencialmente religiosa del hombre.

A la vista de este fundamento, religioso de toda la realidad humana, no puede extrañarse de que Marx haya visto en la religión algo típico. Pero, mientras que él veía en la religión el tipo mismo de toda alienación, la que hay que ver en ella es el fundamento de toda negatividad, de toda dialéctica de objetivación, de toda realización del hombre, de toda libertad. En relación con la alienación, la situación religiosa natural del hombre es solamente una condición de posibilidad, ya que igualmente constituye la condición de la libertad.

Sobre la base de una dependencia creadora de la libertad, la alienación se le manifiesta entonces a esa libertad como una posibilidad siempre abierta: se realiza en cuanto esa libertad, arrastrada por el vértigo de su poderío, reniega de su dependencia e intenta tomarse a sí misma por objeto y par fin. Entonces, el hombre que busca al hombre se detiene en las producciones pasajeras del hambre, se detiene en realizaciones determinadas, en objetivaciones profesionales. Se extravía en las cosas, siendo así que esas cosas estaban destinadas a la objetivación de su libertad, en cuanta mediaciones y no en cuanto términos. Toda objeto de la libertad que pasa a ser una cosa es un mundo de la alienación; así ocurre con el producto del trabajo, desde el momento en que ya no se capta la relación con el acto de libertad que constituye la mediación laboriosa entre las necesidades específicas del hombre y la naturaleza; así como ocurre con el otro hombre, desde el momento en que en la relación política quiero transformarle en un instrumento, al dominarle; así ocurre con el propio Dios, desde el momento en que el hombre se alza frente a El en una actitud de propietario, y desde el momento en que mediante la superstición quiere transformarle en su instrumento, sin reconocer Su señorío y sin reconocer la exigencia de realizarse completamente a sí mismo en las tareas humanas que son resultado de ese “señorío” divino. Así se fundamentan todas las alienaciones que Marx ha descrito. De todos modos aparecen, lógicamente, en un orden inverso al que él ha expuesto: la rebelión contra el señorío del Otro Absoluto es siempre la primera y fundamental, aunque no cubre directamente los rasgos de la superstición religiosa, de ella resulta la negativa a reconocer al otro hombre, la otra libertad: tal es la obra de la “voluntad de poder”, cuya importancia ha despreciado Marx erróneamente en la constitución de la alienación política y social; finalmente surge la alienación económica, como un medio particular para institucionalizar un dominio sobre el otro hombre, arrebatándole su producto, dejando de reconocer al hombre, a sus necesidades y a su trabajo específico en la indispensable objetivación de la mercancía.

Pero todas estas alienaciones son, en definitiva, vértigos de la libertad ilusoria del hombre, y constituyen en realidad la negativa de su verdadera libertad. Esta libertad verdadera es un “reconocimiento”, o sea una respuesta a la relación de dependencia constitutiva: en primer lugar, reconocimiento religioso del Dios que funda el ser, y mediante el cual el hombre, al considerarse como dado a sí mismo, adquiere su verdadera libertad; reconocimiento del otro hombre, o sea reconocimiento político y social, mediante el cual el hombre, al tratar al otro hombre en cuanto libertad, en cuanto persona y no como objeto de dominio, se garantiza a sí mismo en cuanto persona y en cuanto libertad; reconocimiento hasta en el plano de las relaciones económicas, y con ella, hasta en el humilde producto de su mediación laboriosa reconoce al hombre, y así se constituye la saciedad, esa objetivación y esa realización del hombre; finalmente, reconocimiento de la naturaleza, la otra del hombre que también le es dado, y con ello la aceptación de la obligación de realizar la libertad y a la persona, no ya en el mundo de las ideales, sino en un trabajo perseverante sobre la naturaleza, que está llamada a ser la expresión objetiva de la libertad personal.

Todas las relaciones fundamentales en las cuales se analiza lo real son la condición de posibilidad de la alienación, pero entrañan igualmente la posibilidad del reconocimiento. El reconocimiento, la realización de la libertad del hombre en todas sus dimensiones, la constitución de la sociedad humana, se sitúan, por lo tanto, en las mismas condiciones esenciales que la alienación. Mientras que el fin de la alienación, la liberación y la instauración del hombre, según Marx, no podían efectuarse sino en un más allá de las condiciones efectivas de la historia, la transformación de las relaciones fundamentales en "reconocimiento" y en liberación se efectúa únicamente en la, historia, que conoce también las posibilidades de la alienación. Esta historia tiene dos dimensiones, puesto que entraña una relación con un Otro Absoluto; pero esta relación fundamental no es externa respecto a la historia experimental, no es una segunda historia, no es ni un simple antes temporal, ni un simple después temporal.

Par lo tanto, las alienaciones pueden suprimirse en sus determinaciones particulares, pero su posibilidad sigue persistiendo en una u otra forma: no se da supresión alguna de la alienación que se inscribiría como determinación histórica nueva al lado de una prehistoria de alienación. La historia tiene un sentido, que viene dada en la relación con lo absoluto que la constituye; está en relación con un Logos, pero ese sentido no queda nunca totalizado en una determinación única. La exterioridad del Logos del ser en relación con el ser no es la de un momento al lado de otro momento, puesta que el Logos es plenamente inmanente a todo desarrollo; es una exterioridad que no contradice a la inmanencia: el nombre de trascendencia le conviene mejor que el de exterioridad, ya que evita la representación de un momento de lo real al lado de las demás momentos. La historia tiene un sentido inmanente a sí misma, pero ese sentido nunca queda plenamente desarrollado en un momento de la historia empírica.

Esta concepción del hombre y del mundo, que es la única que pone a salvo lo mejor de la ambición del marxismo, no retrocede, pues, ante lo real. No rechaza ningún elemento de la experiencia. Queda enteramente abierta a la necesidad de instaurar una ciudad del hombre, y sabe que la libertad no queda comprobada más que si se realiza dentro de la naturaleza y de la historia; anhela que el hombre sea el "mundo del hombre"; pero, para evitar toda alienación, se niega a confundir una objetivación provisional con el contenido de la libertad; no reconoce, dentro de las condiciones de la historia, una terminación única de la historia ni un resultado triunfal sin regresión posible.

Tal es la única interpretación posible de la filosofía dialéctica que no sea ni idealista, como la de Hegel, ni incoherente como la de Marx. Al mismo tiempo, es una filosofía abierta. Abierta a toda la riqueza de las determinaciones, a toda la riqueza de una historia que tiene un porvenir de igual modo que un pasado, una temporalidad en igual grado que una historicidad (*Zeitlichkeit* y *Geschichtlichkeit*). Abierta, al mismo tiempo, porque tiene la conciencia de una dimensión de la historia que no se ha manifestada plenamente en la sucesión del tiempo. No describe un mundo cerrado y limitado, sino un mundo

subtendido por una relación con el Otro Absoluto Infinito. Que esta relación de alteridad de lo finito con lo infinito pueda quedar plenamente mediatizada, que lo infinito se reúna con lo finito, esta interpretación de la historia no puede prometerla, pero lo espera como un don gratuito, así como reconoce ya el don gratuito mediante el cual se han constituido la libertad del hombre y la posibilidad de su realización. En cuanto aparezca un Dios en la historia, en un momento dado, lo finito quedará plenamente conciliado con lo Infinito, y la alteridad fundamental que constituya lo real quedará superada por la mediación del Dios-Hombre. Esta mediación acabada no entrañará, sin embargo, contradicción con las condiciones de la historia, como la entrañaba la pretensión marxista de una mediación social completa por la acción de un grupo de hombres particulares. La historia podrá continuar, siempre tan indefinida en sí, ya que la intervención divina no suprimirá la distinción entre el movimiento dialéctico constitutivo y las determinaciones históricas sucesivas. La única diferencia-aunque sea esencial que la historia tendrá desde entonces un más allá de sí misma, captado en forma de certidumbre y de esperanza. Tendrá un sentido totalmente revelado, cuya realización última no puede residir en una nueva determinación particular y empírica, sino en un más allá efectiva de todas las determinaciones particulares de la historia.

Por lo tanto, sin renunciar a determinadas intuiciones esenciales de la filosofía dialéctica fundamental de Marx, se pueden echar las bases de una concepción del mundo más realista que la suya, que acababa por contradecir sus propias bases realistas. De este modo se llega a la síntesis entre una filosofía de las determinaciones sucesivas o del devenir histórico y una filosofía abierta a lo absoluto. Esta síntesis entraña una imagen de la sociedad en la cual quedarían recogidos tanto la solidez de la subjetividad como el valor absoluto de la libertad humana, al mismo tiempo que cobraría toda su verdadera significación el esfuerzo para volver a instaurar una sociedad orgánica, natural, que lo englobase todo y que sirviese de garantía. En su concepción general del mundo, así como en su concepción de la sociedad, el marxismo es un testimonio de esa nueva búsqueda, que ha tomado cuerpo más allá del individualismo liberal de la Revolución francesa. El esfuerzo se queda corto, pero vale la pena recogerla.

Las relaciones dialécticas entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y la sociedad, están basadas en una relación, igualmente dialéctica, con Otro Absoluto. Esta última relación sirve de fundamento a las demás y explica igualmente la posibilidad de las alienaciones. Pero el "reconocimiento" que se extiende a todas las relaciones del hombre, a la naturaleza, al otro hombre y a Dios, ofrece la posibilidad de suprimir las alienaciones. Este "reconocimiento" es "tarea" del hombre: mediante él es como se realizará en cuanto persona y en cuanto libertad. Nada hay en toda esto que obligue a evadirse de las condiciones de la existencia del hombre, como obligaban a ella las fórmulas marxistas acerca de la sociedad comunista, instituyendo una radical discontinuidad en la historia.